

# LO POSTHUMANO

Rosi Braidotti

gedisa  
editorial

Traslated from Rosi Braidotti, first edition, *The Posthuman*

© Rosi Braidotti, 2013

© De la traducción: Juan Carlos Gentile Vitale, 2015

Esta edición es publicada según un acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

Diseño de cubierta: Joel Machbrit

Primera edición: septiembre, 2015, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S.A.  
Avda. del Tibidabo, 12, 3.º  
08022 Barcelona (España)  
Tel. 93 253 09 04  
Correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

Preimpresión:  
Editor Service, S.L.  
Diagonal 299, entlo. 1ª  
08013 Barcelona

ISBN: 978-84-9784-811-4  
Depósito legal: B.6596-2015

Impreso por Romanyà Valls, S.A.

Impreso en España  
*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión,  
en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

## Índice

Agradecimientos .....	9
Introducción .....	11
1. Posthumanismo: la vida más allá del individuo .....	25
2. Postantropocentrismo: la vida más allá de la especie. ....	71
3. Lo inhumano: la vida más allá de la muerte .....	127
4. Ciencias posthumanas: la vida más allá de la teoría .....	171
Conclusión. ....	221
Bibliografía. ....	235

## Agradecimientos

Quiero agradecer a mi editor, John Thompson, por haberme sugerido que empezara a escribir este libro. Estoy orgullosa de ser, desde hace mucho tiempo, autora de la Polity Press. A mi traductora, Angela Balzano, todo mi reconocimiento por su espléndido trabajo. Mi sincero agradecimiento también para Jennifer Jahn por sus consejos y su apoyo. Me han sido de gran ayuda las conversaciones con mis colegas del grupo CHCI (Consortio de los centros e institutos de ciencias humanas) y el ECHIC (Consortio europeo de los centros e institutos de ciencias humanas). Henrietta Moore y Claire Colebrook, Peter Galison y Paul Gilroy se han demostrado formidables lectores y les agradezco sus comentarios críticos. Mi asistente en la investigación, Goda Klumbyte, me ha auxiliado mucho sobre todo en el trabajo bibliográfico. Toda mi gratitud para Nori Spauvem y Bollette Blaagard por sus intuiciones. Mi agradecimiento también para Stephanie Paalvast por su asistencia crítica y editorial. Para Anneke, que ha estado a mi lado, me ha ayudado en la revisión y aguantado como siempre durante todo el proceso de escritura, va todo mi amor.

## Introducción

No todos podemos sostener, con un alto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos, o que no hemos sido otra cosa aparte de eso. Algunos de nosotros no son considerados completamente humanos ahora, figurémonos en las precedentes épocas de la historia occidental social, política y científica. No si por “humano” entendemos esa criatura que se nos ha vuelto tan familiar a partir de la Ilustración y de su herencia: el *sujeto* cartesiano del *cogito*, la kantiana *comunidad de los seres racionales*, o, en términos más sociológicos, el *sujeto-ciudadano*, titular de derechos, propietario, etcétera, etcétera (Wolfe, 2010a). Y, sin embargo, este término disfruta de un amplio consenso y conserva la tranquilizadora familiaridad del lugar común. Nosotros afirmamos nuestro apego a la especie como si fuera un dato de hecho, un presupuesto. Hasta el punto de construir en torno a lo humano la noción fundamental de Derecho. Pero, ¿las cosas son de verdad así?

Mientras, hoy cada vez más a menudo, las fuerzas sociales conservadoras y religiosas se afanan por reinscribir lo humano en el interior de los paradigmas de la ley natural, el concepto mismo de humano ha explotado bajo la doble presión de los actuales progresos científicos y de los intereses de la economía global. Después de la condición postmoderna, postcolonial, postindustrial, postcomunista, incluso después de

la contestada condición postfeminista, nos encontramos viviendo, hoy, la difícil situación posthumana. La condición posthumana, lejos de constituir la enésima variación *n* en una secuencia de prefijos que puede parecer infinita y arbitraria, aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta. Cuestión que plantea una serie de preguntas en torno a la estructura misma de nuestras identidades compartidas —en tanto humanos—, cogida en el fondo de la complejidad de las ciencias actuales y de las relaciones políticas e internacionales.

No humano, inhumano, antihumano están hoy en el centro de muchos discursos y muchas representaciones, mientras deshumano y posthumano proliferan y se superponen en el contexto de las sociedades globalizadas y tecnológicamente dirigidas.

Los discursos de la cultura *mainstream* van desde las obstinadas discusiones económicas sobre los robots, las prótesis tecnológicas, las neurociencias y los capitales biogenéticos, hasta las más confusas visiones *new age* del transhumanismo y la tecnotranscendencia. La potenciación humana es el punto central de estas discusiones. En la cultura académica, por otra parte, lo posthumano es, alternativamente, celebrado como frontera de la teoría crítica y cultural, o rechazado como último elemento de moda en la serie de los tediosos *post*. Lo posthumano suscita, al mismo tiempo, entusiasmo y ansiedad (Habermas, 2010), respecto de la posibilidad de una seria descentralización del Hombre, primera medida de todas las cosas. Existe una difusa preocupación sobre la pérdida de importancia y supremacía que está afectando a la visión dominante del sujeto humano, y al campo de estudio contiguo a él, o sea, las ciencias humanas. Desde mi punto de vista, el común denominador de la condición posthumana es la hipótesis según la cual la estructura de la materia viva es, en sí, vital, capaz de autoorganización y, al mismo tiempo, no-naturalista. Este *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida para mi viaje a la teoría posthumana.

Sin embargo, queda por entender si esta hipótesis postnaturalista, al fin, concluye en las experimentaciones lúdicas en torno a los límites de la perfectibilidad del cuerpo, en el pánico moral por la desaparición

de viejas creencias de siglos sobre la “naturaleza” humana, o en la caza orientada al provecho de los capitales neuro-genéticos. En este libro intentaré examinar dichas aproximaciones y enfrentarme críticamente a ellas, sosteniendo, al mismo tiempo, mis argumentaciones a favor de la subjetividad posthumana. ¿A qué se refiere este *continuum* naturaleza-cultura? Éste evidencia un paradigma científico que toma distancia de la aproximación socioconstructivista, que ha disfrutado de amplio consenso. Esta aproximación postula una distinción categórica entre el dato (la naturaleza) y lo construido (la cultura). Esta distinción hace más rico de significado el análisis social y proporciona bases sólidas para el estudio y la crítica de los mecanismos sociales que soportan la construcción de las identidades-clave, las instituciones y las prácticas. En las políticas progresistas, los métodos del constructivismo social sostienen los intentos de desnaturalizar las diferencias sociales y de mostrar, así, su estructura contingente e históricamente determinada por el hombre. Baste pensar en los efectos revolucionarios que, a escala mundial, tuvo la frase de Simone de Beauvoir: «No se nace mujer, se llega a serlo». Esta comprensión de las injusticias sociales, cogidas en el interior de una naturaleza determinada socialmente y variable históricamente, abre el camino al proyecto humano de resolverlas mediante políticas sociales y activismo.

Mi tesis es que esta aproximación, que se sitúa en la oposición binaria entre lo dado y lo construido, está siendo actualmente sustituida por la teoría no dualista de la interacción entre naturaleza y cultura. Desde mi punto de vista, esta última aproximación está ligada y soportada por la tradición filosófica monista, autopoietica de la materia viva. Los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos. Este libro parte de la hipótesis de que la teoría social necesita poner las cosas en su sitio sobre la transformación de los conceptos, los métodos y las prácticas políticas, causadas por tal cambio de paradigma. Al contrario, la pregunta sobre qué tipo de análisis político, y qué tipo de política progresista, es sostenida por la aproximación basada en el *continuum* naturaleza-cultura, resulta central en la agenda de la situación posthumana.

Los principales interrogantes que quiero plantear en este libro son: en primer lugar, ¿qué es lo posthumano? Y, de manera más específica, ¿cuáles son los itinerarios intelectuales e históricos que pueden conducirnos a lo posthumano? En segundo lugar: ¿dónde se separa la condición posthumana de la humana? Y, de manera más específica: ¿qué nuevas formas de subjetividad se destinan a lo posthumano? En tercer lugar: ¿de qué modo lo posthumano produce sus formas propias de inhumano? Es decir: ¿cómo podemos resistir a los aspectos inhumanos de nuestra era? Por último: ¿cuáles son las consecuencias que lo posthumano tiene sobre las ciencias humanas en la actualidad? Es decir: ¿cuál es la función de la teoría en los tiempos de lo posthumano?

Este libro cabalga sobre la ola de la simultánea fascinación por la condición posthumana como aspecto crucial de nuestra historicidad, pero también de la preocupación por sus aberraciones, sus abusos de poder y la sostenibilidad de algunas de sus premisas fundamentales. En parte, la fascinación está ligada a aquello que creo que es el deber de las teorías críticas en el mundo actual, es decir, proporcionar adecuadas representaciones de nuestras ubicaciones históricas y situadas. Este, en sí, modesto intento cartográfico, conectado con el ideal de la producción de un saber socialmente útil, se transforma en la más ambiciosa y abstracta cuestión del estatuto y el valor de la teoría misma.

Numerosos críticos culturales han comentado la ambivalente naturaleza del malestar postteórico que ha golpeado las contemporáneas ciencias humanas y sociales. Por ejemplo, Tom Cohen, Claire Colebrook y J. Hillis Miller (2012) han evidenciado el lado positivo de esta fase *postteórica*, sobre todo el hecho de que ésta registre efectivamente tanto las nuevas oportunidades como los peligros provenientes de las ciencias actuales. Los aspectos negativos, sorprendentemente, consisten precisamente en la falta de esquemas críticos aptos para analizar el presente.

Yo estimo que la inflexión antiteórica está ligada a los acontecimientos que han sacudido el contexto ideológico. Después del fin oficial de la Guerra Fría, los movimientos políticos de la segunda mitad del siglo XX han sido marginados y sus esfuerzos teóricos han sido desterrados en tanto considerados experimentos históricos fallidos. La nue-

va ideología de la economía del libre mercado ha eliminado todas las oposiciones, a pesar de las masivas protestas de diversos sectores de la sociedad, imponiendo el anti-intelectualismo como característica saliente de nuestros tiempos. Éste es un duro golpe sobre todo para las ciencias humanas, en cuanto penaliza la sutileza del análisis, llamada a prestar indebida fidelidad al sentido común —la tiranía de la opinión— y al beneficio económico —la banalidad del interés individual—. En este contexto, la teoría ha perdido valor y a menudo ha sido desacreditada como una especie de fantasía o de narcisista autocomplacencia. En consecuencia, la versión superficial del neo-empirismo —a menudo coincidente con la mera recogida de datos— se ha convertido en la norma metodológica de la investigación en las ciencias humanas.

La cuestión del método merece una seria reflexión: después de la caída oficial de las ideologías, a la luz de los progresos de las ciencias neuronales, evolucionistas y biogenéticas, ¿podemos interpretar la capacidad del análisis teórico del mismo modo que al final de la Segunda Guerra Mundial? ¿La situación posthumana se explica sólo con la actitud postteórica?

Por ejemplo, Bruno Latour (2004) —no exactamente un humanista clásico, como se desprende de su trabajo sobre la producción de saber a través de redes de actores humanos y no humanos, cosas y objetos— recientemente ha comentado la tradición de la teoría crítica y sus vínculos con el humanismo europeo. El pensamiento crítico se funda en el paradigma socioconstructivista, que declara implícitamente su fe en la teoría como medio para interpretar y representar la realidad, ¿pero dicha fe es legítima aún hoy? Latour ha planteado serias dudas respecto de la función actual de la teoría.

Es innegable que hay un lado oscuro en la condición posthumana, especialmente a propósito de las genealogías del pensamiento crítico. Es como si, después de la magnífica explosión de creatividad de los años setenta y ochenta del siglo XX, hubiéramos entrado en un monótono horizonte petrificado, carente de diferencias y caracterizado por un persistente sentimiento de melancolía. Una dimensión espectral se ha infiltrado en nuestros esquemas de pensamiento, amplificada por los conceptos, típicos de la derecha política, del fin de las ideologías (Fuku-

yama, 1989) y la inevitabilidad de las cruzadas civilizadoras (Huntington, 1996).

En la vertiente de la izquierda política, en cambio, el rechazo de la teoría ha conducido a la ola de resentimiento y de pensamiento negativo respecto de las generaciones intelectuales precedentes. En este contexto de malestar teórico, intelectuales neo-comunistas (Badiou y Žižek, 2009) han sostenido la urgente necesidad de regresar a la acción política concreta, también al antagonismo violento, si es necesario, más que insistir con otras especulaciones teoréticas. Y han contribuido, así, a volver obsoletas las teorías filosóficas postestructuralistas.

En respuesta a este general clima social negativo, yo quisiera dirigirme a la teoría posthumana entendiéndola sea como instrumento genealógico, sea como brújula para la navegación. Lo posthumano es un término útil para indagar en los nuevos modos de comprometerse activamente con el presente, razonando sobre algunos de sus aspectos de manera empíricamente fundada, pero no reduccionista, crítica, pero no nihilista. Mi intención es trazar un mapa de algunas de las calles a través de las cuales lo posthumano está circulando como término dominante en nuestras sociedades globalmente conectadas y tecnológicamente mediadas. Más precisamente, la teoría posthumana es un instrumento productivo en tanto capaz de sostener ese proceso de reconsideración de la unidad fundamental, referencia común de lo humano, en esta época biogenética conocida como *antropoceno*, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta. Por extensión, éste puede ayudarnos también a reconsiderar los principios fundamentales de nuestra interacción con otros agentes humanos y no humanos a escala planetaria.

Dejarme dar espacio a algunos ejemplos de las contradicciones fruto de nuestra condición histórica posthumana.

#### Viñeta 1

*En noviembre de 2007, Pekka-Eric Auvinen, un muchacho finés de dieciocho años, dispara a sus compañeros de clase en una escuela superior cercana a Helsinki, matando a ocho personas antes de suicidarse. Previamente a la masacre, el joven homicida había posteado un vídeo en youtube, en*

*que se retrataba poniéndose una camiseta con la inscripción: «La humanidad está sobrevalorada».*

Que la humanidad se halle en condiciones críticas —alguien diría incluso próximas a la extinción— es una afirmación recurrente de la filosofía europea al menos desde que Friedrich Nietzsche declaró la muerte de Dios y de la idea del Hombre que se había articulado en torno. Esta altisonante afirmación servía para alcanzar un más modesto objetivo. Lo que Nietzsche aseveraba era el fin del estatuto de auto evidencia atribuido a la naturaleza humana, el fin del sentido común y de la fe en la estabilidad metafísica y la validez universal del sujeto humanístico europeo. La genealogía nietzscheana pone en relieve la importancia de la interpretación respecto del dogmático cumplimiento de las leyes y los valores naturales. Al menos desde entonces, pues, los puntos principales de la agenda filosófica han sido: en primer lugar, cómo desarrollar un pensamiento crítico después de la sorprendente toma de conciencia de la incerteza ontológica, y, en segundo lugar, cómo reconstituir un sentimiento de comunidad unida por afinidades y responsabilidad ética, sin incurrir en las pasiones negativas de la duda y la sospecha.

Sin embargo, como se desprende del episodio finés, el antihumanismo filosófico no debe ser confundido con la misantropía cínica y nihilista. La humanidad podría haber sido sobrevalorada, pero desde que ha alcanzado la cifra de ocho mil millones, cualquier discurso sobre la extinción parece completamente fuera de lugar. Al mismo tiempo, la cuestión de la sostenibilidad ecológica y social está presente en los programas gubernamentales de todo el mundo, a la luz de la crisis medio ambiental y el cambio climático. Pues bien, el interrogante formulado por Bertrand Russell en 1963, al final de la Guerra Fría y de la confrontación nuclear, suena hoy más apropiado que nunca: ¿el hombre tiene, de verdad, un futuro? ¿La elección entre la sostenibilidad y la extinción es, de verdad, la única que vemos en el horizonte de nuestro futuro común, o tenemos otras opciones disponibles?

El problema de los límites del humanismo y las críticas antihumanistas es, en cualquier caso, central para el debate sobre la situación posthumana, y por este motivo dedicaré a ello el primer capítulo.

## Viñeta 2

*El periódico The Guardian ha reproducido la noticia de que en los países atravesados por guerras, como Afganistán, la gente ha sido obligada a alimentarse de hierba para sobrevivir. En el mismo momento histórico, las vacas de Gran Bretaña y de otros países de la Unión Europea eran nutridas con forrajes a base de carne. El sector de la agricultura biotecnológica de los países ultra desarrollados se caracteriza por una inesperada tendencia al canibalismo, desde el momento que hace engordar vacas, ovejas y pollos con pienso de base animal. Esta elección ha sido luego estimada la principal causa de la enfermedad letal denominada encefalopatía espongiforme bovina (BSE), habitualmente llamada de las "vacas locas", que consiste en la degeneración de la estructura cerebral animal, reducida a papilla. Sin embargo, aquí la locura debe ser localizada decididamente en la acción de los hombres y de sus industrias biotecnológicas.*

El capitalismo avanzado y sus tecnologías biogenéticas generan una forma perversa de lo posthumano. El fondo de dicho capitalismo consiste en el radical cercenamiento de toda interacción humana y animal, desde el momento en que todas las especies vivas son capturadas en los engranajes de la economía global. El código genético de la materia viva —la vida en sí (Rose, 2008)— es el capital fundamental. La globalización comporta la comercialización del planeta tierra en todas sus formas, a través de una serie de medios de apropiación interconectados. Según Haraway, éstos consisten en la proliferación de los aparatos tecnomilitares y los microconflictos a escala global; en la acumulación hipercapitalista de la riqueza; en la conversión del ecosistema en el aparato mundial de producción, y en el aparato de *infoentretenimiento* global del nuevo contexto multimedia.

El fenómeno de la oveja Dolly representa de la mejor manera las complicaciones producidas por la estructura biogenética de las actuales tecnologías y de sus defensores en el mercado accionario. Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos.

Éstos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente re-combinados, de modo tal que resulten productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso

malbaratados como productos exóticos y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de drogas y armas, antes que las mujeres.

Ratas, ovejas, cabras, bovinos, porcinos, pájaros, aves de corral y gatos son criados en granjas industriales, encerrados en jaulas y divididos en baterías por unidades de producción. Sin embargo, como George Orwell había escrito proféticamente, todos los animales podrían ser iguales, pero algunos son decididamente más iguales que otros. Así, siendo parte integrante del complejo industrial biotecnológico, el ganado de la Unión Europea recibe un subsidio, equivalente a la suma de 803 euros por vaca. Cifra considerablemente inferior a la garantizada a cada vaca americana, equivalente a 1.057 dólares, o a cada vaca japonesa, equivalente a 2.555 dólares. Estas sumas parecen aún más infelices si se comparan con el Producto Interior Bruto per cápita de países como Etiopía (120 dólares), Bangladesh (360 dólares), Angola (660) u Honduras (920).<sup>1</sup>

La contraparte de esta mercantilización global de los organismos vivos es que los animales mismos están viviendo un proceso de humanización. En los ámbitos de la bioética, por ejemplo, la cuestión de los "derechos humanos" de los animales ha sido planteada precisamente como medio para problematizar estos excesos. La defensa de los animales es una cuestión candente en muchas democracias liberales. Esta mezcla de inversiones y abusos constituye justamente la condición posthumana paradójica generada por el capitalismo avanzado mismo, que produce, al mismo tiempo, múltiples formas de resistencia. Discutiré profundamente la nueva perspectiva postantropocéntrica sobre los animales en el segundo capítulo.

## Viñeta 3

*El 10 de octubre de 2013, Muamar el Gaddafi, ex líder de Libia, es capturado en su pueblo de origen, Sirte, golpeado y muerto por los miembros del Consejo nacional de transición libio (NTC). Sin embargo, antes de ser tiroteado por las fuerzas rebeldes, el convoy del coronel Gaddafi había sido*

1. *The Guardian Weekly*, 11-17 de septiembre de 2003, pág. 5.



*bombardeado por los jets franceses y el drone americano Predator, que había emprendido el vuelo desde la base aérea americana en Sicilia, pero que era controlado vía satélite desde una base situada en Las Vegas.*<sup>2</sup>

Desde el momento que la atención mediática se ha concentrado en la brutalidad del verdadero tiroteo y en la indignación por la imagen global que expuso el cuerpo herido y sangrante de Gadafi, se ha dedicado menor espacio al aspecto posthumano de la guerrilla contemporánea: las máquinas teletanatológicas producidas por nuestras mismas tecnologías avanzadas. La atrocidad del fin de Gadafi, a pesar de su despotismo tiránico, es suficiente para hacernos advertir la vergüenza de ser humanos. Sin embargo, la negación del papel jugado por las sofisticadas tecnologías de la muerte del mundo avanzado añade un estrato posterior de desaliento moral y político.

La situación posthumana se caracteriza por una cuota significativa de momentos inhumanos. La brutalidad de las nuevas guerras, en el mundo globalizado guiado por la gestión del miedo, no remite sólo al control de la vida, sino también a las diversas prácticas de la muerte, sobre todo en los países en fase de transición. Biopolítica y *tanatopolítica* son dos caras de la misma moneda, como Mbembe (2003) ha evidentemente demostrado. El mundo después de la Guerra Fría ha asistido no sólo a un dramático crecimiento de la guerrilla, sino también a una profunda transformación de las mismas prácticas bélicas en dirección a una más compleja gestión de fenómenos como la supervivencia y la extinción. Las actuales tecnologías de muerte son posthumanas a causa de la fuerte mediación tecnológica mediante la cual actúan. ¿El operador digital que guiaba el *drone* americano *Predator* desde una sala de ordenadores de Las Vegas puede ser considerado un piloto? ¿En qué difiere de los hombres de las fuerzas aéreas que condujeron el avión *Enola Gay* sobre Hiroshima y Nagasaki? Las guerras contemporáneas han intensificado el poder de la *necropolítica* hasta hacerle comprender un nuevo nivel de administración «de la destrucción material de los cuerpos humanos y la población» (Mbembe, 2003). *No sólo humana.*

2. *The Daily Telegraph*, 21 de octubre de 2011.

Las recientes necrotecnologías actúan en un clima social dominado, por un lado, por la economía política de la nostalgia y de la paranoia, por el otro, de la euforia y del entusiasmo.

Esta condición maniaco-depresiva presenta una serie de variaciones: desde el miedo al desastre inminente, la catástrofe que espera para verificarse, al huracán Katrina, hasta el próximo accidente medioambiental. Un avión que vuela demasiado raso, las mutaciones genéticas y el fin de la inmunidad: el accidente está ahí, a punto de cumplirse, es virtualmente una certeza; es sólo una cuestión de tiempo (Massumi, 1992). Como resultado de este estado de inseguridad, el objetivo impuesto socialmente no es el cambio, sino la conservación o la supervivencia. Volveré sobre estos aspectos de la necropolítica en el capítulo 3.

#### Viñeta 4

*Hace un par de años, durante un encuentro científico promovido por la Real academia de ciencias holandesa, sobre el futuro del humanismo académico, un profesor de ciencias cognitivas atacaba frontalmente a las ciencias humanas. Su ataque se basaba en su convicción respecto de los dos mayores defectos de las ciencias humanas: su intrínseco antropocentrismo y su nacionalismo metodológico. El ilustre investigador demostró que tales defectos habían sido letales para su mismo campo, que era estimado inadecuado para la ciencia contemporánea y, por tanto, no elegible para el apoyo financiero de los Ministerios competentes o del gobierno.*

La crisis de lo humano, su sucesiva recaída en lo posthumano, ha tenido efectos trágicos para el ámbito académico más íntimamente ligado a él, o sea, para las ciencias humanas. En el clima social neoliberal de la mayoría de las democracias actuales, los estudios humanísticos han sido desclasados al rango de ciencias blandas, estimados materias que profundizar en el tiempo libre al final de la escuela. Consideradas más una pasión personal que un campo de investigación profesional, creo que las ciencias humanas están corriendo el serio peligro de desaparecer del currículo universitario europeo del siglo XXI.

Otra razón de mi compromiso con el argumento de lo posthumano puede ser, en consecuencia, localizada en el profundo significado de responsabilidad cívica que atribuyen al papel del intelectual académico

de nuestros días. Un pensador de las ciencias humanas, figura conocida como intelectual, hoy corre el riesgo de no saber qué papel jugar en los escenarios públicos y sociales. Se me podría criticar sosteniendo que mi interés por lo posthumano proviene de una preocupación demasiado humana sobre el tipo de saberes y de valores intelectuales que estamos actualmente produciendo como sociedad. Con mayor precisión, me preocupa el estado en que se halla hoy la investigación universitaria, en el interior de la cual nosotros aún nos referimos a las ciencias humanas, a falta de una expresión más adecuada. Desarrollaré mis ideas sobre la universidad actual en el cuarto capítulo.

Este sentido de responsabilidad expresa, además, un hábito del pensamiento que es grato a mi corazón y a mi mente, puesto que pertenezco a aquella generación que *tenía un sueño*. Éste era y es aún el sueño de constituir comunidades de aprendizaje reales: escuelas, universidades, libros, revistas y periódicos, currículos, debates, teatros, televisión, radio y programas multimedia —y más tarde sitios de internet y *network on line*— que se parecen a la sociedad que representan, sirven y ayudan a desarrollar. Es el sueño de la creación de un saber importante desde el punto de vista social, en sintonía con los principios fundamentales de la justicia social, el respeto a la dignidad humana y la diversidad, el rechazo del falso universalismo; el sueño de la afirmación de la positividad de las diferencias; los principios de la libertad académica, el antirracismo, la apertura al otro y la cooperación. A pesar de que yo sea propensa a un cierto antihumanismo, no tengo ninguna dificultad de admitir que estos ideales son perfectamente compatibles con la filosofía de valores humanistas. Este libro no quiere tomar partido en disputas académicas, más bien apunta a intentar explicar la complejidad en que estamos inmersos. Propondré, por eso, nuevos modos de combinar crítica y creatividad, poniendo el acento sobre la importancia del activismo, moviéndome en la búsqueda de una representación de la humanidad posthumana a la altura de la era global.

El saber posthumano —y los sujetos que lo sostienen— se caracterizan por una básica aspiración a los principios que mantienen unida a la comunidad, e intentan evitar, por tanto, las trampas de la nostalgia conservadora y de la euforia neoliberal. Este libro parte de mi convic-

ción de que las nuevas generaciones de *sujetos cognoscentes* afirman un tipo constructivo de panhumanidad, comprometiéndose plenamente a liberarnos del provincianismo de la mente y el sectarismo de las ideologías, la deshonestidad y el miedo. Esta aspiración, además, nutre mi convicción respecto a qué debería ser, hoy, una universidad — un *universum*, al servicio del mundo actual, no sólo en cuanto lugar epistemológico de producción del saber científico, sino también en cuanto lugar del deseo de aprender a los fines de la mejora que proviene del conocimiento y que sostiene nuestra subjetividad. Me agrada describir este deseo como aspiración radical a la libertad, mediante la comprensión de las condiciones específicas y las relaciones de poder immanentes a nuestras ubicaciones históricas. Estas condiciones incluyen el poder que cada uno de nosotros ejerce en su cotidiana red de relaciones sociales, tanto a nivel de la micro como de la macropolítica.

De algún modo, mi interés por lo posthumano es directamente proporcional al sentimiento de frustración que advierto en relación a los recursos y a los límites humanos, todos demasiado humanos, que caracterizan nuestro nivel personal y colectivo de potencia y creatividad. He aquí por qué la cuestión de la subjetividad asume tanto relieve en este libro: necesitamos proyectar nuevos esquemas sociales, éticos y discursivos de la formación del sujeto para afrontar los profundos cambios a los que nos enfrentamos. Esto implica que tenemos que aprender a pensar de manera diversa en nosotros mismos. Yo asumo la condición posthumana como una oportunidad para incentivar la búsqueda de esquemas de pensamiento, de saber y de autorrepresentación alternativos respecto de aquellos dominantes. La condición posthumana nos llama urgentemente a reconsiderar, de manera crítica y creativa, en quién y en qué nos estamos convirtiendo en este proceso de metamorfosis.

# 1

## Posthumanismo: la vida más allá del individuo

Al principio de todo está Él: el ideal clásico del Hombre, identificado por Protágoras como «la medida de todas las cosas», luego elevado por el Renacimiento italiano a nivel de modelo universal, representado por Leonardo da Vinci en el *Hombre vitruviano* (véase figura 1). Un ideal de perfección corporal que, en línea con el dicho clásico *mens sana in corpore sano*, evoluciona hacia una serie de valores intelectuales, discursivos y espirituales. Juntos, éstos sostienen una precisa concepción de *qué es humano* a propósito de la humanidad. Además, aseveran con inquebrantable seguridad la casi ilimitada capacidad humana de perseguir la perfección individual y colectiva. Esa imagen icónica es el símbolo de la doctrina del humanismo, que interpreta la potenciación de las capacidades humanas biológicas, racionales y morales a la luz del concepto de progreso racional, orientado teleológicamente.

La fe en los poderes únicos, autorreguladores e intrínsecamente morales de la razón humana representa parte integrante de esta doctrina ultrahumanista, que ha sido sobre todo difundida durante los siglos XVIII y XIX mediante las reinterpretaciones de la antigüedad clásica y los ideales del Renacimiento italiano.

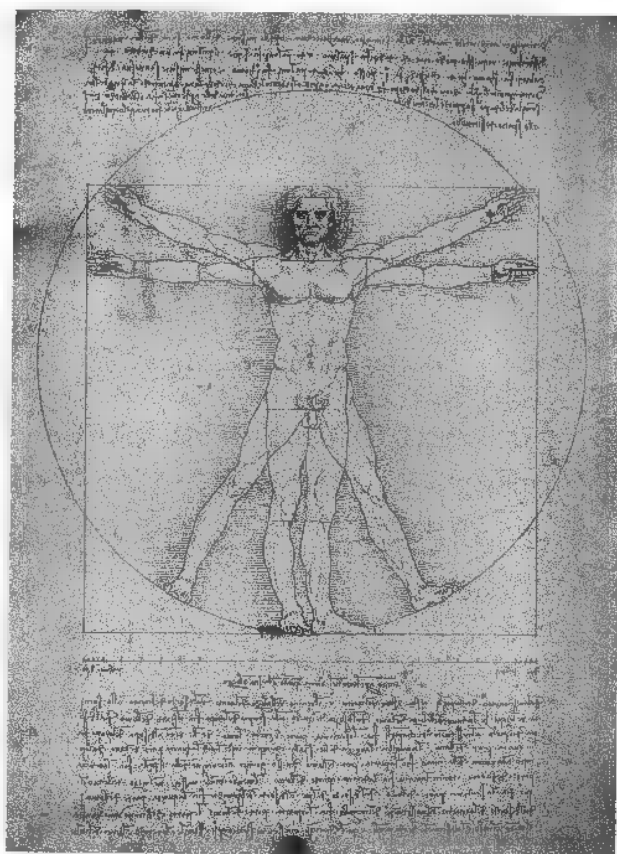


Figura 1. *The Vitruvian Man* (El hombre vitruviano), de Leonardo da Vinci.  
Fuente: Wikipedia Commons, 1492.

Este modelo fija los estándares no sólo de los individuos, sino también de sus culturas. El humanismo se ha desarrollado históricamente como un modelo de civilización, que ha plasmado la idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva. La transformación del ideal humanista en el modelo cultural hegemónico ha sido canonizada por la filosofía de la historia de Hegel. Esta perspectiva autocomplaciente sostiene que Europa no es una ubicación geopolítica, sino más bien un atributo de la mente humana que puede

prestar sus cualidades a cualquier objeto apropiado. Ésta es la concepción expresada por Edmund Husserl (1970) en su famoso ensayo *La crisis de las ciencias europeas*, que constituye una apasionada defensa de los poderes universales de la razón contra la decadencia moral e intelectual simbolizada por el ascenso del Fascismo europeo de 1930. Según Husserl, Europa se presenta a sí misma como el lugar de origen de la razón crítica y autorreflexiva, cualidades que remiten a la norma humanista. Igual sólo a sí misma, Europa trasciende su especificidad en cuanto conciencia universal, o, más bien, presenta el poder de la trascendencia como su característica distintiva y el universalismo humanista como su peculiaridad. Esto convierte al eurocentrismo en algo más que una contingente cuestión de actitud: éste es un elemento estructural de nuestra práctica cultural, arraigado tanto en las teorías como en las prácticas institucionales pedagógicas. Como ideal de civilización, el humanismo ha alimentado «los destinos imperiales de la Alemania del siglo XVIII, de Francia, sobre todo de Gran Bretaña» (Davis, 1997, 23).

Este paradigma eurocéntrico implica la dialéctica entre el ego y el otro, además de la lógica binaria de la identidad y la alteridad, en calidad de motores de la lógica cultural del humanismo universal. Es central, por esta actitud universalista y por su lógica binaria, la noción de diferencia, entendida en sentido peyorativo. El sujeto equivale a la conciencia, a la racionalidad universal y al comportamiento ético autodisciplinante, mientras que la alteridad es definida como su contraparte negativa y especular. No obstante, cuando la palabra diferencia significa inferioridad, ésta asume connotaciones esencialistas y letales desde el punto de vista de las personas marcadas como “otras”. Éstos son los otros sensualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar. Nosotros somos todos humanos, sólo que algunos de nosotros son más mortales que otros. Desde el momento que su historia en Europa y en otras partes se ha caracterizado por marginaciones nefastas e interdicciones fatales, estos otros plantean preguntas sobre el poder y la exclusión. Necesitamos mayor responsabilidad ética para afrontar la herencia del humanismo. Tony Davies lo afirma lúcida-mente: «Todos los humanismos hasta ahora han sido imperialistas. Éstos hablan de lo humano en los términos y en los intereses de una clase,

un sexo, una raza y un genoma. Su presión sofoca a aquéllos que no ignora. Es casi imposible pensar en un crimen que no se haya cometido en nombre de la humanidad» (Davies, 1997, 141). En verdad, en muchos casos, desafortunadamente, diversas atrocidades se han cometido en nombre del odio hacia la humanidad, como demuestra el caso de Pekka-Eric Auvinen ilustrado en la primera viñeta de la introducción.

La reducida noción humanista de aquello que define lo humano es una de las claves para comprender cómo hemos llegado a la inflexión posthumana. El itinerario no es simple e identificable *a priori*. Edward Said, por ejemplo, complica el cuadro introduciendo una perspectiva postcolonial: «El humanismo entendido como una forma de nacionalismo protector o también defensivo es, creo, una mezcla peligrosa, aunque a veces inevitable, por su ferocidad ideológica y su implícito triunfalismo. En el contexto colonial, por ejemplo, el renacimiento de las lenguas y las culturas suprimidas, los intentos de afirmación nacional y el reclamo a antepasados ilustres [...] son aspectos explicables y comprensibles» (Said, 2007, 64). Este atributo es crucial para evidenciar la importancia del lugar desde el que cada uno de nosotros toma la palabra. Las diferentes ubicaciones entre centros y periferias son de primordial relevancia, especialmente en relación a la herencia de un fenómeno complejo y multifacético como el humanismo. Por un lado, cómplice de genocidios y crímenes, por el otro, heraldo de enormes esperanzas y deseos de libertad, el humanismo marca la derrota de la crítica lineal. Esta proteiforme cualidad es, en parte, responsable de su longevidad.

## Antihumanismo

Dejadme poner las cartas boca arriba aun estando sólo al principio de mi razonamiento: no soy en absoluto aficionada al humanismo y a la idea de humano que implícitamente contiene. Así, el antihumanismo es hasta tal punto parte de mi genealogía intelectual y personal, como de una tradición familiar, que, para mí, la crisis del humanismo parece un dato descontado. ¿Por qué?

Mi alegría al acoger la noción histórica de la decadencia del humanismo, con su núcleo eurocéntrico y sus tendencias imperialistas, se explica en primer lugar gracias a la política y a la filosofía. Ciertamente, el contexto histórico cuenta mucho. He crecido intelectual y políticamente en los años turbulentos que siguieron a la Segunda guerra mundial, cuando el ideal humanista fue radicalmente puesto en discusión. Durante los años sesenta y setenta un notable activismo antihumanista arraigó gracias a los nuevos movimientos sociales y a las culturas juveniles del período: feminismo, anticolonialismo y antirracismo, movimientos pacifistas y antinucleares. Cronológicamente ligados a las políticas sociales y culturales de la generación conocida como *baby boomers*, estos movimientos sociales han dado vida a políticas radicales, teorías sociales y nuevas epistemologías. Han desafiado los estereotipos de la retórica de la Guerra Fría, con su énfasis en la democracia occidental y el individualismo liberal.

Sólo la crisis teórica de la mediana edad nos impide reconocer nuestra pertenencia a la generación de los *baby boomers*.<sup>1</sup> En este período, la imagen pública de aquella generación no es precisamente positiva. No obstante, a decir verdad, esta generación ha sido marcada por la herencia traumática de los diversos y fracasados experimentos políticos del siglo XX. El Fascismo y el Holocausto, por un lado, el Comunismo y el Gulag, por el otro, se equilibran en la balanza ensangrentada de la historia de los horrores. Hay un evidente nexo generacional entre estos momentos históricos y el rechazo del humanismo en los años sesenta y setenta. Concededme explicarlo.

Al nivel de sus propios contenidos ideológicos, estos dos fenómenos históricos, Fascismo y Comunismo, rechazan explícita e implícitamente los principios fundamentales del humanismo europeo, traicionándolos profundamente. Sin embargo, son muy distintos por lo que concierne a estructura y objetivos. Allí donde el Fascismo propugnaba una despiadada cesura de las raíces del concepto ilustrado de respeto por la autonomía de la razón y de la moral, el socialismo perseguía una

1. Braidotti, Mazzanti, Sapegno y Tagliavini, *Baby-boomers. Vite parallele dagli anni cinquanta ai cinquant'anni*, Giunti, Florencia, 2003.

versión comunitaria de la solidaridad humanista. Desde los inicios de los movimientos socialistas utópicos del siglo XVIII, la izquierda europea ha sentido atracción por el socialismo humanista. En verdad, el marxismo leninista rechazaba algunos aspectos del humanismo socialista, en particular su ensañamiento en la realización del potencial humano como autenticidad (opuesta a la alienación), proponiendo como alternativa el humanismo proletario, conocido también como humanismo revolucionario típico de la URSS, famoso por su denodada tendencia a la realización de la libertad humana, valor dado por universal, pero sólo bajo y a través del Comunismo.

Dos factores han contribuido a la popularidad del humanismo comunista después de las grandes guerras. El primero está representado por los desastrosos efectos que el Fascismo tuvo sobre la historia intelectual y social europea. Fascismo y Nazismo fueron causa de enormes daños también en la historia de la teoría crítica continental europea, puesto que destruyeron y desterraron de Europa enteras escuelas de pensamiento —en particular, marxismo, psicoanálisis, escuela de Frankfurt, la carga rompedora de la genealogía nietzscheana (por más que el caso de Nietzsche sea bastante complejo)—, que había sido central en la filosofía de principios del siglo XX. Además, la Guerra Fría y la división en dos bloques geopolíticos, que siguió al final de la Segunda Guerra Mundial, resquebrajó y dicotomizó Europa hasta 1989, dificultando el retorno al continente, que también las había alejado con violencia e ignorancia, de aquellas mismas teorías radicales. Es significativo, por ejemplo, que muchos de los autores que Michel Foucault considera precursores del pensamiento crítico de la modernidad avanzada (Marx, Freud, Darwin) sean los mismos pensadores que el Nazismo condenó a la hoguera pública en 1930.

La segunda razón de la popularidad del marxismo humanista está representada por el hecho de que el Comunismo, sobre todo gracias a la URSS, desarrolló un papel central en la derrota del Fascismo y, por tanto, resultó vencedor al final de la Segunda guerra mundial. En estos términos, se explica el hecho de que la generación política del Sesenta y ocho haya heredado una concepción positiva de la praxis y la ideología marxistas, en cuanto resultado de la oposición comunista-socialista al

Fascismo y del compromiso armado de la Unión Soviética contra el Nazismo. Este dato de hecho choca con el casi epidérmico anticomunismo de la cultura americana y está destinado a permanecer como un punto de fuerte tensión intelectual entre Europa y Estados Unidos. Es algo difícil de recordar, al alba del tercer milenio, el hecho de que los partidos comunistas fueron los únicos verdaderos emblemas de la resistencia antifascista en Europa. Y que ellos jugaron, además, un papel significativo en los movimientos de liberación nacional en todo el mundo, en particular en África y Asia. El texto fundamental de André Malraux *La condición humana* (1934) es testigo tanto de la estatura moral como de la dimensión trágica del Comunismo, como lo es, en otro momento histórico y contexto geopolítico, la vida y la obra de Nelson Mandela (2008).

Edward Said, tomando la palabra como ciudadano de Estados Unidos, añade otra interesante observación: «El antihumanismo ha arraigado en la escena intelectual estadounidense en parte a causa de la difusa repulsión suscitada por la guerra en Vietnam. Esta aversión ha implicado también el surgimiento de un movimiento de resistencia contra el racismo y, en general, el imperialismo, además de contra las pedantes disciplinas humanistas que durante años habían representado un ejemplo de actitud apolítica, ajena al mundo, deliberadamente ignorante del presente, y a los efectos a veces manipuladores, siempre resuelto a celebrar las virtudes del pasado» (2007, 42).

Durante los años sesenta y setenta la *nueva* izquierda estadounidense se caracterizó por las radicales instancias antihumanistas, que se difundieron no sólo en contraste al liberalismo predominante, pero también en contraste con el marxismo humanista de la izquierda tradicional.

Soy perfectamente consciente del hecho de que esta noción de marxismo, hoy considerado una ideología violenta e inhumana, aproximada al humanismo podrá dejar asombradas a las generaciones más jóvenes y a aquéllos que no tienen familiaridad con la filosofía continental. Sin embargo, es suficiente recordar el énfasis con que pensadores del calibre de Sartre y De Beauvoir se servían del humanismo como método laico de análisis crítico. El existencialismo vuelve a la conciencia humanista como origen, sea de la responsabilidad moral, sea de la libertad política.

Francia ocupa una posición muy especial en la genealogía de la teoría crítica antihumanista. El prestigio de los intelectuales franceses se debe no sólo al formidable sistema escolar del país, sino también a razones ligadas al contexto. Entre estas razones está la alta envergadura moral de Francia a fines de la Segunda guerra mundial, debida a la resistencia de Charles de Gaulle. En consecuencia, los intelectuales franceses han seguido beneficiándose de una excelente reputación, sobre todo si son comparados con los pocos supervivientes de aquel paisaje devastado que era la Alemania de posguerra. De aquí la ilustre fama internacional de Sartre y De Beauvoir, pero también de Aron, Mauriac, Camus y Malraux. Tony Judt lo expresa sintéticamente: «A pesar de la tremenda derrota de Francia en 1940, a pesar del humillante sometimiento debido a la ocupación alemana durante cuatro años, a pesar de la ambigüedad moral del régimen de Vichy del mariscal Pétain, a pesar de la embarazosa subordinación del país a Estados Unidos y Gran Bretaña en los años de la posguerra para las políticas exteriores, la cultura francesa se convirtió de nuevo en el centro de atención internacional: los intelectuales franceses adquirirían una especial relevancia internacional como portavoces de la época, y el contenido de las argumentaciones políticas francesas sintetizaba la renta ideológica en el mundo en general. Una vez más —por última vez—, París era la capital de Europa» (2005, 210).

Durante los años de la posguerra, París siguió funcionando como un imán que atraía y ponía en circulación la obra de cualquier clase de pensador crítico. Por ejemplo, *Archipiélago Gulag* de Aleksandr Solzhenitsyn fue publicado primero en Francia en 1970, para luego ser introducido de forma clandestina en los países de la Unión Soviética. Fue después de su exilio parisino que el ayatolá Jomeini condujo la revolución en Irán de 1979, que instauró el primer gobierno islámico del mundo. De algún modo, el contexto francés de aquel período estaba abierto a cualquier tipo de movimiento político radical.

Es ya un dato de hecho que en la Francia de entonces florecieron, tanto a izquierda como a derecha, tantas escuelas de pensamiento crítico que la filosofía francesa se convirtió casi en sinónimo de la teoría en sí, con consecuencias a largo plazo, como veremos en el cuarto capítulo.

Hasta los años sesenta, la razón filosófica había conseguido evitar, permaneciendo casi ilesa, la cuestión de sus responsabilidades en la perpetuación de modelos históricos de dominio y exclusión. Tanto Sartre como De Beauvoir, influidos por las teorías marxistas sobre alienación e ideología, comprendieron que el triunfo de la razón coincidía con el ascenso de poderes prevaricadores, manifestando así la complicidad de la razón filosófica hacia las prácticas cotidianas de injusticia social. Sin embargo, siguieron defendiendo la idea de razón universal y recurriendo al método dialéctico para la resolución de tales contradicciones. Esta aproximación metodológica, mientras se muestra crítica respecto de los modelos hegemónicos de apropiación violenta y subsunción de los otros, estima, al mismo tiempo, la función de la filosofía como un medio privilegiado y culturalmente hegemónico de análisis político. Con Sartre y De Beauvoir la imagen del *filósofo-rey* se concreta en un cuadro preciso, aunque de modo crítico. En calidad de crítico de la ideología y de conciencia del oprimido, el filósofo es un ser humano pensante que insiste en buscar sistemas teoréticos generales y en alcanzar la verdad. Sartre y De Beauvoir consideran el universalismo humanista un rasgo distintivo de la cultura occidental, es decir, su específica forma de particularismo. Ellos emplean los utensilios conceptuales proporcionados por el mismo humanismo para acelerar la confrontación de la filosofía con sus propias responsabilidades históricas y su papel político de mediación conceptual.

Este universalismo humanista, asociado al énfasis del constructivismo social sobre el *hombre-artefacto* y la naturaleza históricamente variable de las injusticias sociales, apronta el terreno para una sólida ontología política. Por ejemplo, el feminismo emancipador de De Beauvoir se funda en el principio humanista de que «la mujer es la medida de todas las cosas femeninas» y de que, para ser responsable de sí misma, una filósofa feminista necesita ser responsable de la situación de cada mujer. Esto comporta en un nivel teorético una síntesis productiva de ego y de otro de sí. A nivel político, la mujer vitruviana ha forjado un vínculo de solidaridad entre el uno y muchos, vínculo que gracias a la segunda oleada feminista en los años sesenta estaba destinado a transformarse en la práctica de la fraternidad política. Esta práctica constituyó una base común para las mujeres, desde el momento en que *ser mujeres en el mundo* re-



presentó el punto de partida de todas las reflexiones críticas y, al mismo tiempo, de cualquier praxis política elaborada. El feminismo humanista ha introducido un nuevo estilo de materialismo, un estilo encarnado y situado (Braidotti, 1994). La piedra angular de esta innovación teórica es un particular tipo de epistemología situada (Haraway, 1988), que comienza con la «política de la ubicación» (Rich, 1987) y a lo largo de los años noventa transpone el posmodernismo en el punto de vista teórico feminista y en los correspondientes debates (Harding, 1991). La premisa teórica del feminismo humanista es la noción materialista del cuerpo encarnado, cosa que nos indica los presupuestos de un nuevo y más preciso análisis del poder. Estos presupuestos se han articulado a partir de una crítica radical del universalismo machista, pero son aún dependientes de una forma de humanismo activo y proclive a la igualdad.

La teoría y la práctica feminista han trabajado más rápida y eficazmente que muchos movimientos sociales de los años setenta. Éstas han desarrollado instrumentos originales y métodos de análisis que han permitido relatos más verosímiles de cómo funciona el poder. Además, las feministas han identificado explícitamente en la izquierda, presumiblemente revolucionaria, comportamientos machistas y hábitos sexistas y los han denunciado como contradictorios respecto de su ideología, así como intrínsecamente ofensivos.

Sin embargo, la izquierda convencional se caracteriza por una nueva generación de pensadores de la posguerra con otras prioridades. Ellos se rebelan contra el alto estatuto moral de los partidos comunistas de la época, tanto de la Europa occidental como del imperio soviético. Éste había llegado a una presión autoritaria sobre la interpretación de los textos marxistas y sus conceptos filosóficos clave. Las nuevas versiones del radicalismo filosófico desarrollado en Francia y en el resto de Europa en los últimos años sesenta expresaron una crítica explícita de la estructura dogmática del pensamiento y de la praxis comunista. Éstos condujeron también a una crítica de la alianza política sancionada entre filósofos como Sartre y De Beauvoir y la Izquierda comunista,<sup>2</sup> que

2. A pesar de que Sartre y De Beauvoir no fueron miembros del Partido Comunista Francés.

duró al menos hasta la insurrección de Hungría de 1956. En oposición al dogma y a la violencia del Comunismo, la generación de 1968 se vuelve directamente al potencial subversivo de los textos de Marx, en modo de recuperar sus raíces anti-institucionales. Su radicalismo se expresaba en los términos de una crítica de las implicaciones humanistas y el conservadurismo político típico de las instituciones que encarnaban el dogma marxista. El antihumanismo emergió como el grito de batalla de aquella generación de pensadores radicales que más tarde habría sido famosa en todo el mundo como “generación postestructuralista”. En efecto, ellos fueron postcomunistas *ante litteram*. Abandonaron el pensamiento dicotómico dialéctico y desarrollaron un tercer modo de aproximación a los cambios en la noción de subjetividad humana. Desde el momento en que Michel Foucault había publicado su obra de crítica innovadora del humanismo, *Las palabras y las cosas* (1967), la cuestión de qué, si acaso había algo, constituía la idea de lo humano estaba circulando en los discursos radicales del período e iba articulando las agendas antihumanistas de una serie de grupos políticos. La *muerte del hombre* anunciada por Foucault formaliza una crisis epistemológica y moral que va mucho más allá de las oposiciones binarias, cortando en diferentes puntos el espectro político. Se apunta al implícito humanismo del marxismo, en particular a la arrogante pretensión humanista de continuar poniendo al Hombre en el centro de la historia mundial. Incluso el marxismo, en su carácter de principal teoría del materialismo histórico, ha seguido definiendo el sujeto del pensamiento europeo como unívoco y hegemónico y asignándole (el género no es una coincidencia) el papel de motor real de la historia humana. El antihumanismo consiste en desconectar el agente humano de su posición universalista, reclamándolo a rendir cuentas de, y a explicar, las acciones concretas que está emprendiendo. Una vez que el sujeto, antes dominante, se ha desvinculado de sus desilusiones de grandeza y ya no es el presunto responsable del progreso histórico, emergen diferentes y más nítidas relaciones de poder.

Los pensadores radicales de la generación post 1968 rechazan el humanismo, sea en su versión clásica, sea en aquella socialista. El ideal del Hombre vitruviano como modelo de perfección y mejora fue literal-



mente derribado de su pedestal y deconstruido. En efecto, este ideal humanista representa el núcleo de la concepción liberal-individualista del sujeto, que define la perfectibilidad en términos de autonomía y autodeterminación. Y éstas son precisamente las peculiaridades que los postestructuralistas impugnaban.

Se descubrió que este Hombre, lejos de ser el canon de proporciones perfectas, si bien anunciaba un ideal universalista que había alcanzado el estatuto de ley natural, era de hecho un concepto histórico y como tal era contingente y variable respecto de los valores y los lugares. El individualismo no es un componente innato de la naturaleza humana, como los pensadores liberales están dispuestos a creer, sino más bien una formación discursiva específica desde el punto de vista histórico y cultural, una formación que, además, se está volviendo cada vez más problemática. La corriente deconstructivista del constructivismo social introducido por filósofos postestructuralistas como Jacques Derrida (2002) ha contribuido, también, a una revisión radical de los principios humanistas. Toda una generación filosófica llamaba a la insubordinación respecto de las tradicionales concepciones humanistas de la naturaleza humana.

Feministas como Luce Irigaray (2010, 1990a) han evidenciado que el presunto ideal abstracto de hombre, símbolo del humanismo clásico, es en realidad el verdadero macho de la especie: es un él. Además, es blanco, europeo, guapo y de inteligencia normal; sobre su sexualidad no se puede conjeturar mucho, si bien muchas especulaciones consideran las de su pintor, Leonardo da Vinci. Qué pudiera tener en común, este modelo ideal, con la media de los numerosos miembros de la especie y con la civilización que se suponía representaba, es una cuestión aún abierta. Las críticas feministas a los sistemas patriarcales que actúan a través de la masculinidad abstracta (Hartstock, 1987) y la blancura triunfante (Hooks, 1981; Ware, 1992) argumentaban que el humanismo universalista era una plausible diana de objeciones no sólo epistemológicas, sino también éticas y políticas.

Los pensadores anticolonialistas adoptaron una actitud crítica similar problematizando la primacía de la blancura como canon de belleza estética en el ideal vitruviano (figura 2). Encontrando las raíces de tales

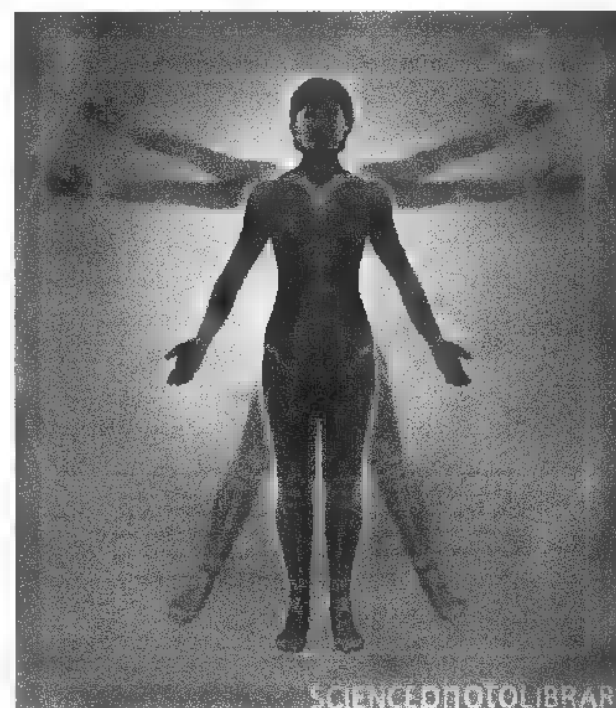


Figura 2. *New Vitruvian Woman* (Nueva mujer vitruviana), de Friedrich Saurer.  
Fuente: Science Photo Library.

nobles afirmaciones en la historia del colonialismo, los pensadores anticolonialistas y antirracistas han explícitamente puesto en cuestión la relevancia del ideal humanista, a la luz de las obvias contradicciones impuestas por sus presupuestos eurocéntricos, pero, al mismo tiempo, no los han arrinconado completamente. Ellos han tomado en consideración la responsabilidad europea en los usos y en los abusos de este ideal mirando a la historia colonial y al sometimiento violento de las demás culturas, pero aún aceptan sus premisas fundamentales. Frantz Fanon, por ejemplo, quería salvar al humanismo de sus herederos europeos sosteniendo que habíamos malinterpretado y vapuleado el ideal humanista. Como Sartre escribe en el prólogo al libro de Fanon (1963, 7).

El pensamiento postcolonial asegura que si el humanismo tiene, después de todo, un futuro, éste proviene de fuera del mundo occidental y supera los límites del eurocentrismo. Por extensión, la aspiración a la universalidad de la racionalidad científica es desafiada tanto desde el punto de vista epistemológico como político (Spivak, 1999; Said, 1994).

Los filósofos postestructuralistas franceses persiguieron el mismo objetivo de aquellos postcoloniales a través de caminos y medios diferentes.<sup>3</sup> Ellos afirmaban que en el período posterior al colonialismo, en Auschwitz, en Hiroshima y en los Gulag —para nombrar sólo algunos de los horrores de la historia moderna—, nosotros, los europeos, necesitamos elaborar una crítica de la ilusión de omnipotencia que consiste en ponernos a nosotros mismos como guardianes morales del mundo y motores de la evolución humana. Así, la generación filosófica de los años setenta, fue antifascista, postcomunista, postcolonial y posthumanista, con una variedad de diversas combinaciones entre los términos. Ésta ha llevado al rechazo de la definición de identidad clásica humanista, la racionalidad y lo universal. Las filosofías feministas de la diferencia sexual,<sup>4</sup> a través del espectro de la crítica de la masculinidad dominante, han subrayado, además, la naturaleza etnocéntrica de la aspiración europea al universalismo. Éstas defendían la necesidad de abrirse a la alteridad dentro de sí (Kristeva, 1991) en modo de reubicar la diversidad y la pertenencia múltiple en la posición central como componente estructural del sujeto europeo. El antihumanismo es, en consecuencia, un importante recurso para el pensamiento posthumano, pero no es en absoluto el único recurso, ni la conexión entre antihumanismo y posthumanismo es lógicamente necesaria o históricamente inevitable. Sin embargo, he descubierto que es así para mi trabajo, aunque esta historia no ha terminado y, de algún modo, como explicaré en la próxima sección, mi relación con el humanismo continúa sin resolver.

3. El rechazo de Deleuze a la visión trascendental del sujeto; la descentralización del falologocentrismo de Irigaray; la crítica del humanismo de Foucault; y la deconstrucción del eurocentrismo de Derrida.

4. Véanse, por ejemplo, Irigaray (1990b), Cixous (1997) y Braidotti (1994).

## La muerte del Hombre, la Deconstrucción del segundo sexo

Como se indica en el itinerario genealógico que acabo de trazar, el antihumanismo es uno de los senderos históricos y teóricos que puede conducir a lo posthumano. Soy deudora por mi antihumanismo hacia mis amados profesores postsesentayochistas, algunos de los cuales fueron formidables filósofos cuya herencia continúo admirando y respetando: en particular, Foucault, Irigaray y Deleuze. Lo humano del humanismo no es un ideal, ni una estática media objetiva o mediador necesario. Más bien enuncia un modelo sistematizado de reconocibilidad —de Identidad—, gracias al cual todos los demás pueden ser valorados, reglamentados y asignados a una definitiva posición social. Lo humano es una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación. El estándar humano representa la regularidad, la regulación y la reglamentación. Funciona transponiendo un particular modo de ser humano en un modelo generalizado, que es categórica y cualitativamente distinto de los otros sexualizados, racializados y naturalizados y en oposición a los artefactos tecnológicos. Lo humano es el concepto histórico que ha sabido consolidar una convención social en torno a su “naturaleza humana”.

Mi antihumanismo me conduce a no compartir el sujeto unitario del humanismo, incluidas sus variantes socialistas, y ■ sustituirlo por un sujeto más complejo y racional, caracterizado principalmente por la encarnación, la sexualidad, la afectividad, la empatía y el deseo. Igualmente central en esta aproximación es la intuición tomada de Foucault sobre la doble naturaleza del poder, entendido sea como fuerza restrictiva (*potestas*), sea como productiva (*potentia*). Esto significa que las formaciones de poder no actúan sólo a nivel material, sino que encuentran también expresiones en sistemas de representaciones teóricas y culturales, en narrativas político-normativas y en modelos sociales de reconocimiento. Estas narrativas no son ni coherentes ni racionales y su naturaleza improvisada es funcional a su fuerza hegemónica. La conciencia de la inestabilidad y la incoherencia de las narrativas dominantes

que componen la estructura social y sus relaciones, lejos de permanecer en una especie de suspensión de la acción política y moral, se convierte en el punto de partida para elaborar nuevas formas de resistencia adecuadas a la estructura policéntrica y dinámica del poder contemporáneo (Patton, 2000). Esto genera una forma pragmática de micropolítica que refleja la naturaleza compleja y nomádica de los sistemas sociales contemporáneos y de los sujetos que los habitan. Si el poder es complejo, difuso y productivo, así debe ser nuestra resistencia a él. Y una vez que este movimiento deconstructivo es activado, tanto la noción tradicional de Hombre, como aquélla del segundo sexo, de la mujer, son puestas en cuestión precisamente en nombre de su complejidad intrínseca. Esto influye evidentemente en la tarea y el estado actual del método teórico. El discurso, como afirma Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (1976), concierne a la actualidad política que es atribuida a ciertos significados, o sistemas de significación, en modo de poderlos dotar de legitimidad científica; no hay nada de neutral o de ya dado en él. Por tanto, entre la verdad científica, la actualidad discursiva y las relaciones de poder se crea un nexo crítico y materialista. Esta aproximación al análisis del discurso apunta en primer lugar a remover la convicción en los fundamentos "naturales" de las diferencias codificadas e impuestas socialmente tal como del sistema de validez científica, de valores éticos y de representaciones que ésta soporta (Coward y Ellis, 1977).<sup>5</sup>

El feminismo antihumanista, conocido también como postmodernismo feminista, rechaza las identidades unitarias modeladas según el ideal humanista, normativo y eurocéntrico, de aquel Hombre bien definido (Braidotti, 2003). Sin embargo, éste ha avanzado más allá, sosteniendo que resulta, de todos modos, imposible hablar con una sola voz en nombre de las mujeres, los nativos y los demás sujetos marginados. El acento es puesto, aquí, en las cuestiones de las diferencias entre categorías diversas y en el interior de cada una de ellas. Al respecto, el antihumanismo toma distancia del esquema de pensamiento dialéctico,

5. Además, esta aproximación ha sido adoptada por el análisis interseccional, que sostiene el paralelismo metodológico de género, raza, clase y factores sexuales, sin allanar las diferencias, sino más bien cuestionando políticamente el problema de su compleja interacción (Crenshaw, 1995).

donde la diferencia o la alteridad han desarrollado un papel constitutivo, puesto que habían asumido la tarea de trazar los confines con el otro sexualizado (las mujeres), el otro racializado (los nativos) y el otro naturalizado (los animales, el medio ambiente, la tierra). Estos otros eran constitutivos en la medida en que funcionaban como espejos en condiciones de confirmar la posición suprema del Mismo (Braidotti, 2008a). Esta economía política de la diferencia ha llevado a la desvalorización de enteras categorías de seres humanos, considerados inferiores y, por ende, igual que cuerpos utilizables: *ser diferente de* significaba *ser menos que*. La norma definitoria del sujeto era posicionada en la cima de la escala jerárquica cuyo premio consistía en la misma ausencia de diferencias. Éste es el pasado modelo de Hombre del humanismo.

Los procesos dialécticos negativos de sexualización, racialización y naturalización tienen otra importante consecuencia: provocan la producción activa de medias verdades, o de formas de saber parcial sobre estos otros. La alteridad dialéctica y peyorativa difunde ignorancia estructural sobre aquéllos que, precisamente porque son otros, son ubicados fuera de las mayores divisiones categoriales en la atribución de la Humanidad. Paul Gilroy (2010) indica este fenómeno con el término *agnatology*, entendiendo con él la ignorancia impuesta y funcional. Éste es uno de los efectos paradójicos de la presunta *ratio* universalista del saber humanista. Edward Said critica «la liquidación belicosa de las otras culturas y civilizaciones», en cuanto «presuntuosa, no humanista, e indudablemente fruto de una conciencia no ilustrada desde el punto de vista crítico» (2007, 54). La reducción al estado subhumano de los otros no occidentales es el origen de la ignorancia perdurable, la falsedad y la mala conciencia del sujeto dominante, el cual es responsable de su deshumanización epistémica y social.

Estas críticas radicales a la arrogancia humanista por parte del feminismo y de la teoría postcolonial no son meramente negativas, desde el momento que proponen nuevos y alternativos modos de mirar lo humano, desde un punto de vista más inclusivo. Además, éstos ofrecen percepciones significativas e innovadoras de la imagen del pensamiento implícitamente transmitido por la visión humanista del Hombre medida de todas las cosas, portador del estándar humano. Por tanto, han

impulsado el análisis del poder hasta desarrollar instrumentos y terminología gracias a los cuales estamos en condiciones de confrontarnos con fenómenos como el machismo, el racismo, la superioridad blanca, el dogma de la razón científica y otros sistemas de valores dominantes soportados socialmente.

Al haber prácticamente crecido con las teorías de la muerte de Dios (Nietzsche), el fin del Hombre (Foucault) y la decadencia de las ideologías (Fukuyama), necesito tiempo para entender que quien hoy invoca el humanismo lo hace por su cuenta y riesgo. La posición antihumanista no está, desde luego, libre de contradicciones. Como nos recuerda Badmington: «Los relatos apocalípticos sobre la muerte del hombre ignoran la capacidad de regeneración y, casi literalmente, de recapitulación del humanismo» (2003, 11). El Hombre vitruviano se alza muy por encima de sus cenizas, continúa detentando el papel de modelo universal y ejerciendo una atracción fatal.

La solución se me ha ocurrido mientras escuchaba *Plague Mass*, de Diamanda Galás (1991), por las víctimas de SIDA: una cosa es anunciar en voz alta una toma de posición antihumanista, otra cosa es actuar en consecuencia, con un mínimo de coherencia. El antihumanismo es una posición tan cargada de contradicciones que cuanto más se intenta superarlas, más resbaladizo se vuelve el terreno. No sólo a menudo los antihumanistas acaban volviendo a proponer los ideales humanistas —la libertad es mi preferido—, sino que, además, de algún modo, el mismo trabajo crítico del pensamiento se rige por valores discursivos implícitamente humanistas (Soper, 1986). En cierta manera, ni el humanismo ni el antihumanismo son adecuados para tal fin.

El mejor ejemplo de contradicciones intrínsecas generadas por la posición antihumanista es la emancipación, o la política en sentido progresista, que estimo uno de los más válidos aspectos de la tradición humanista y una herencia aún viva.

En el espectro político, el humanismo ha sostenido en el frente liberal el individualismo, la autonomía, la responsabilidad y la autodeterminación (Todorov, 2002). En el frente radical, éste ha promovido la solidaridad, los vínculos comunitarios, la justicia social y el principio de igualdad. De orientación marcadamente laica, el humanismo ha difun-

dido el respeto por la ciencia y la cultura, contra la autoridad de los textos sagrados y el dogma religioso. Además, se ha caracterizado por un elemento arriesgado, un anhelo de descubrimiento guiado por la curiosidad y una aproximación orientada al carácter proyectivo muy apreciable por su pragmatismo. Estos principios están tan profundamente arraigados en nuestros hábitos de pensamiento que resulta difícil abandonarlos del todo.

¿Y por qué deberíamos? El antihumanismo critica la convicción implícita sobre el sujeto humano que está encerrado en la imagen humanista del Hombre, pero esto no comporta su rechazo total. Para mí, es imposible, tanto intelectual como éticamente, separar los elementos positivos del humanismo de sus contrapartes negativas: el individualismo genera egoísmo y egocentrismo, la autodeterminación puede transformarse en arrogancia y dominación; y la ciencia no está libre de sus mismas tendencias dogmáticas. Las dificultades inherentes a la superación del humanismo como tradición intelectual, contexto normativo y práctica institucionalizada se encuentran en el centro de la aproximación deconstructiva a lo posthumano. Derrida (2002) ha abierto esta discusión evidenciando la violencia implícita en la asignación de un significado. Sus discípulos han llevado más allá su argumentación: «La afirmación de que el humanismo puede ser decididamente dejado atrás sobrentiende irónicamente la tesis de base humanista en materia de voluntad y de acción, como si el fin del humanismo pudiera estar sometido al control humano, como si poseyéramos la capacidad de borrar las huellas tanto del presente como de un hipotético futuro» (Peterson, 2011, 128). El acento cae, por eso, en la dificultad de borrar la huella de la violencia epistémica, cosa que permitiría a los antihumanistas reservarse una posición externa al humanismo. La toma de conciencia de la violencia epistémica va al mismo ritmo que el reconocimiento de la violencia en la vida real, que era y aún es practicada contra los animales, los no-humanos y los otros agentes sociales y políticos deshumanizados por la norma humanista. En esta corriente deconstructivista, Gary Wolfe (2010b) es particularmente interesante, porque intenta elaborar una nueva perspectiva que combine la sensibilidad por la violencia epistémica desde un punto de vista histórico-mundial con una distinta fe

transhumanista (Bostrom, 2005) en la potenciación inducida por la condición posthumana.

Albergo una gran estima por el deconstructivismo, pero también una cierta insatisfacción por los límites de su sistema de referencia lingüístico. Prefiero seguir un recorrido más materialista para afrontar la complejidad de lo posthumano en tanto característica fundamental de nuestra historicidad. Este recorrido, como veremos en la próxima sección, está cargado de insidias.

### Más allá de la laicidad

En calidad de doctrina política progresista, el humanismo mantiene una relación privilegiada con otras dos ideas interconectadas: la emancipación humana en la persecución de la igualdad y la laicidad por medio de la gestión racional de la *res publica*. Estas dos premisas surgen del concepto de humanismo tal como Atenea sale de la cabeza de Zeus, ya vestida y armada para la batalla. Como ha afirmado John Gray (2002, XIII): «El humanismo es la transformación de la doctrina cristiana de la salvación en un proyecto de emancipación humana universal. La idea de progreso era una versión laica de la fe cristiana en la providencia. Por eso se explica el hecho de que entre los antiguos paganos éste era desconocido».

No sorprende, pues, que uno de los efectos colaterales del declive del humanismo sea el ascenso de la condición postlaica (Braidotti, 2008a; Habermas, 2008).

Si la de la muerte del Hombre ha resultado ser una afirmación precipitada, la de la muerte de Dios se ha revelado como positivamente delirante. La primera grieta en el edificio de la autosuficiente laicidad apareció a fines de los años setenta. En cuanto el celo revolucionario se enfrió y los movimientos sociales comenzaron a menguar, a conformarse o a mudar, los pasados militantes agnósticos alimentaron la oleada de conversión hacia una vasta gama de religiones monoteístas convencionales o importadas de Oriente. Esta inflexión en el curso de los acontecimientos ha planteado serias dudas sobre el futuro de la laici-

dad. La duda se ha insinuado en la mente colectiva e individual: ¿cuánto y de qué modo somos laicos: nosotros, feministas, antirracistas, postcolonialistas y medio ambientalistas?

La duda se ha hecho aún más aguda para los intelectuales politizados. La ciencia es intrínsecamente laica, siendo la laicidad un principio clave del humanismo, junto con el universalismo, el sujeto unitario y la primacía de la racionalidad. Sin embargo, la ciencia misma, a pesar de sus fundamentos laicos, está lejos de ser inmune a su misma forma de dogmatismo. Freud ha sido uno de los primeros pensadores críticos en alarmarnos respecto del ateísmo fanático de los sostenedores de la razón científica. En *El porvenir de una ilusión* (1990), Freud compara formas diversas de rígido dogmatismo, clasificando el cientificismo racionalista junto a la religión como origen de creencias supersticiosas, una posición bien representada hoy por el extremismo con que Richard Dawkins defiende su fe atea. Además, la tan alabada objetividad de la ciencia ha claramente demostrado su imperfección. Los usos y los abusos de la experimentación científica bajo el Fascismo demuestran que la ciencia no ha sido vacunada contra el nacionalismo, los discursos y las prácticas hegemónicas racistas. Cualquier apelación a la pureza científica, a su objetividad y a su autonomía, necesita ser firmemente contestada. ¿Qué implica todo esto para el humanismo y sus críticas antihumanistas?

La laicidad es uno de los pilares del humanismo occidental, tal como la aversión a la religión y la Iglesia es un aspecto histórico integrante de las políticas emancipadoras. La tradición humanista socialista, tan central para la izquierda europea y para los movimientos de las mujeres al menos desde el siglo XVIII, justifica sus declaraciones de laicidad recurriendo a una definición muy estrecha del término; ser agnósticos, si no ateos, significa referirse a la crítica ilustrada del dogma religioso y de la autoridad eclesiástica. Como otras filosofías y prácticas políticas emancipacionistas, la lucha feminista por los derechos de las mujeres en Europa está históricamente anclada a unos fundamentos laicos. La influencia perdurable ejercida por el feminismo existencialista (De Beauvoir, 2008) y por el feminismo marxista y socialista sobre la segunda oleada del movimiento de las mujeres es responsable también de la repetición de tales

presuposiciones. En calidad de hijas laicas y rebeldes de la Ilustración, las feministas europeas se han formado en la escuela de la argumentación racional y la distanciada autoironía.

El sistema de valores feminista es, en consecuencia, cívico, no teísta y visceralmente opuesto a autoritarismos y ortodoxias. La política feminista es, además y al mismo tiempo, una visión de doble filo (Kelly, 1979) que combina las argumentaciones racionales con las pasiones políticas y crea proyectos sociales y sistemas de valores alternativos.

Por más que el feminismo del siglo XX pueda estar orgulloso de sus raíces laicas, es, no obstante, un hecho que éste históricamente ha producido diversas prácticas espirituales alternativas, a veces en armonía, a veces en oposición con la principal línea política laica. Grandes escritoras ligadas a la corriente feminista radical de la segunda oleada americana, en particular Audre Lorde (1984), Alice Walker (1984) y Adrienne Rich (1987), han reconocido la importancia de la dimensión espiritual en la lucha de las mujeres por la igualdad y el reconocimiento simbólico. El trabajo de Mary Daly (1973), Schussler Fiorenza (1983) y Luce Irigaray (1990b), sólo para nombrar algunas, pone de relieve una específica tradición feminista de prácticas religiosas y espirituales no centradas en el varón, o en los valores masculinos. La teología feminista ha producido comunidades bien implantadas, resistencia crítica y afirmación de alternativas creativas en la tradición cristiana (Keller, 1998; Wadud, 1999), en la musulmana (Tayabb, 1998), y en la judía (Adler, 1998). La apelación a nuevos ritos y nuevas ceremonias ha constituido la fortuna del movimiento de las brujas, actualmente representado de la mejor manera por Starhawk (1999) y reivindicado, entre otras, por la epistemóloga Stengers (1997).

Elementos neopaganos han surgido, además, de la cultura cibernética tecnológicamente mediada, contribuyendo al nacimiento de diversos estilos de tecno-ascetismo posthumano (Halberstam y Livingston, 1995; Braidotti, 2003).

Las teorías postcoloniales nunca han sido abiertamente laicas. En el muy religioso contexto americano, la literatura de las mujeres afroamericanas está llena de referencias a la cristiandad, como atestiguan Bell Hooks (1990) y Cornell West (1994). Además, como veremos más ade-

lante en este capítulo, las teorías postcoloniales y las críticas antirracistas han desarrollado, hoy, corrientes no teístas de neohumanismo situado, que a menudo remiten a tradiciones y orígenes no occidentales.

La cultura popular contemporánea ha intensificado la tendencia a superar la laicidad. Madonna, conocida en su (con)versión al judaísmo como Esther, mantiene un diálogo perenne, también en el escenario, con Cristo y ha revisado la tradición de las crucifixiones femeninas.

Livelyn Fox Keller (1983) en su estudio determinante sobre la epistemología feminista, reconoce la importancia del budismo en la obra de la gran microbióloga Barbara McClintock, que ganó el premio Nobel de 1983 con sus descubrimientos, después de haber sufrido marginación e indiferencia por parte de sus colegas universitarios. La reciente investigación antropológica sobre la sexualidad en Kenia de Henrietta Moore (2007) demuestra que, considerado el impacto de las organizaciones religiosas arraigadas, hoy, ser blanco representa un problema menor que ser un cristiano fallido. Recientemente Donna Haraway se ha declarado una laica fallida (2006); mientras que Hélène Cixous decidió incluso escribir un libro titulado *Retrato de Jacques Derrida como joven santo judío*.

Y ahora permitidme preguntar de nuevo: ¿qué hay de laico en todo esto?

Así que la posición que, de modo chato y temerario, equipara laicismo, secularización y emancipación de las mujeres se presenta como problemática. Como Joan Scott explica de manera convincente (2007), esta noción puede ser fácilmente contradicha mediante la evidencia histórica. Si asumimos, por ejemplo, la revolución francesa como momento de origen de la laicidad europea, no existe ninguna prueba sobre el hecho de que la preocupación por la igualdad femenina fuera una prioridad para aquéllos que lucharon para separar la iglesia del Estado.

La laicidad es esencialmente la doctrina política de la división de poderes, que además de haberse consolidado en Europa, es aún hoy una importante teoría política (British Humanist Association, 2007). Sin embargo, esta laicidad genera una polarización entre religión y ciudadanía, representada por la nueva división entre el dominio de las creencias privadas y la esfera público-política. Esta distinción público-

privado es completamente sexuada. Históricamente las mujeres en Europa han sido asignadas tanto al dominio privado como al ámbito de la fe y la religión, siendo el humanismo el «fardo del Hombre blanco». Esta tradicional asignación de las mujeres a la fe religiosa se explica con la necesidad de concederles un subrogado de la plena ciudadanía política. Las mujeres europeas eran alentadas a emprender actividades religiosas más que a participar en los asuntos públicos. Ésta no es sólo una causa de marginación social, sino también un dudoso privilegio, a la luz del atrincherado sexismo de las religiones monoteístas y de su común convicción de la necesidad de excluir a las mujeres del sacerdocio y la administración de los sacramentos. La laicidad duplica, además, el alejamiento entre emociones y racionalidad, incluida la fe y el raciocinio. En este esquema polarizado, las mujeres eran confinadas al polo de la irracionalidad, las pasiones y las emociones, incluida la religión, y estos factores todos juntos han contribuido a relegarlas a la esfera privada. Por tanto, la laicidad aumenta, en realidad, la opresión de las mujeres y su exclusión de la esfera pública, la ciudadanía racional y la política. Según Joan Scott, la conciencia de que en la historia política europea el ideal de la laicidad no ha impedido que las mujeres fueran políticamente inferiores a los hombres, abre una serie de cuestiones críticas. ¿Cómo pueden las feministas europeas rendir cuentas del hecho de que, tanto lógica como históricamente, la igualdad en el estado laico no garantiza el respeto de las diferencias, y aún menos de la alteridad?

Estas cuestiones provocadoras se hacen todavía más agudas a raíz de décadas de críticas antihumanistas, y de las teorías feministas, postcoloniales y medio ambientalistas que han sabido inventar.

Complejidad es la palabra clave, porque es evidente que una única narrativa no es suficiente para dar cuenta de la laicidad como proyecto aún no del todo cumplido y de sus relaciones con el humanismo y la batalla por la igualdad. Una aproximación que va más allá de la laicidad, se basa en sólidos fundamentos antihumanistas y plantea uno de los tabús de la izquierda, proponiendo la idea escandalosa de que la acción racional y la subjetividad política pueden desarrollarse también a través de la piedad religiosa, y, por tanto, son capaces de incluir un fondo de espiritualidad. El dominio de la fe y sus rituales son declarados, por

consiguiente, no incompatibles con el pensamiento crítico y las prácticas de ciudadanía. Simone de Beauvoir estaría afligida por las implicaciones de semejante posibilidad.

Dejadme intentar una aproximación a los límites del feminismo laico desde otro ángulo. Mi filosofía monista del devenir se funda sobre la idea de que la materia, incluida aquella parte determinada de la materia que es la encarnación humana, es inteligente y capaz de autoorganización. Esto implica que la materia no está dialécticamente opuesta a la cultura, ni a la mediación tecnológica, pero es contigua a ellas. Esto tiene como consecuencias un diverso proyecto de emancipación y una política no dialéctica de la liberación humana. Esta posición tiene otro importante corolario, consistente en considerar que la acción política necesita no ser crítica en el sentido negativo de la oposición y que, por tanto, no puede estar única y primordialmente vuelta a la producción de contra-subjetividad. La subjetividad es más bien un proceso de autopoiesis y autocreación del ego, que comprende complejas y continuas negociaciones con la norma y los valores dominantes y, por ende, formas de responsabilidad múltiple (Braidotti, 2008a). Esta ontología política de carácter procesal puede facilitar la inflexión más allá de la laicidad, posición, por otra parte, defendida por una variedad de pensadoras dentro del feminismo, como Harding (2000) y Mahmood (2005). El doble desafío representa el intento de conectar la subjetividad política con la acción religiosa y de separar ambas de la conciencia dialéctica y la crítica en sentido nihilista, es una de las principales problemáticas surgidas de la condición posthumana.

Las cuestiones que conciernen al humanismo, en todo caso, son cada vez más complejas de lo que se pueda esperar. El retorno de la religión a la esfera pública y el tono estridente alcanzado en el debate público global a propósito del *choque de civilizaciones*, para no hablar del estado de guerra permanente contra el terror derivado de este contexto, coge a muchos antihumanistas por sorpresa. Hablar de retorno de las religiones es inapropiado, porque sugiere la idea de un movimiento regresivo. Pero lo que estamos realizando es más complicado. La crisis de la laicidad entendida como fe esencialista en una serie de axiomas socio-políticos, es un fenómeno que empieza en la postmodernidad tardía



globalizada, no en tiempos pre-modernos. Ésta está ocurriendo aquí y ahora. Además, éste afecta a todas las religiones, incluidas aquéllas de la segunda y tercera generación de emigrados musulmanes en Europa, pero también el renacido fundamentalismo cristiano, y el de los indios, de los judíos y otros.

Éste es el contexto global paradójico y violento en que la actitud *excepcionalista* de Occidente está tomando la apariencia de una creciente autocomplacencia de la herencia de la Ilustración humanista. Esta reivindicación —explícita y prepotente— de un estatuto cultural excepcional de Europa pone en primer plano la emancipación de las mujeres, gais y lesbianas como rasgo distintivo de Occidente, aunque ésta camina al mismo paso que la creciente intervención bélica geopolítica contra todo el resto. El humanismo ha emprendido una vez más una cruzada civilizadora. Simultáneamente, sobrestimado por su papel histórico emancipador y manipulado por los intentos racistas de los políticos populistas de toda Europa, el humanismo debería ser rescatado de estas indebidas simplificaciones y de cualquier violento abuso. Me pregunto, además, si hoy en día es aún posible defender una mera posición antihumanista. Desde un punto de vista intelectual, político y metodológico, ¿una forma residual de humanismo no es, después de todo, inevitable? Si los nuevos y belicosos discursos sobre la supuesta supremacía de Occidente se expresan en la lengua heredada del humanismo laico, si la más denodada oposición a ellos toma la apariencia de prácticas que van más allá de la laicidad y las religiones politizadas, ¿sobre qué puede fundarse hoy una posición antihumanista? Declararse simplemente laicos quiere decir ser cómplices de la supremacía neocolonial de Occidente, mientras que rechazar la herencia de la Ilustración quiere decir estar totalmente en contradicción con cualquier proyecto crítico. El círculo vicioso es sofocante. La consideración de que la aparentemente infinita polémica entre humanismo y antihumanismo ha alcanzado un punto muerto no puede ser contradicha. Continuar esta polémica sería no sólo improductivo, sino que, al mismo tiempo, no nos permitiría una lectura adecuada de nuestro contexto histórico preciso. Dejar atrás las tensiones que acompañan el humanismo y su rechazo contradictorio ahora es una prioridad. Otra posibilidad se hace poco a poco

más deseable y urgente: el posthumanismo como alejamiento de estas visiones letales. Concededme volver a él en los próximos párrafos.

## El desafío posthumano

El posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, y que designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más propositivo a nuevas alternativas. El punto de partida es para mí la muerte del *Hombre/Mujer* antihumanista que evidencia el declive de algunos presupuestos fundamentales de la Ilustración, precisamente del progreso de la humanidad a través del uso autorregulador y teleológicamente orientado de la razón y la racionalidad científica laica, que se suponían vueltas a la *perfectibilidad* del Hombre. La perspectiva posthumana se basa en la hipótesis histórica de la decadencia del humanismo, pero va también más allá para explorar nuevas alternativas, sin por eso recaer en la retórica antihumanista de la crisis del Hombre. Ésta se empeña, en cambio, en elaborar modos alternativos para la conceptualización de la subjetividad posthumana, tema central de este libro.

La crisis del humanismo tiene como consecuencia, en la postmodernidad, el resurgimiento, con propósitos de revancha, de los otros factores estructurales respecto del sujeto moderno humanista (Braidotti, 2003). Es un hecho histórico que los más grandes movimientos emancipacionistas de la postmodernidad están guiados y alimentados por los *otros factores emergentes*: los movimientos por los derechos de las mujeres, gais y lesbianas; los movimientos antirracistas y anticolonialistas; y los movimientos antinucleares y medio ambientalistas son altavoces de los *otros factores estructurales* de la modernidad. Éstos marcan inevitablemente la crisis del anterior centro humanista o de la posición dominante del sujeto y, sin embargo, no son meramente humanistas, en cuanto superan el antihumanismo en dirección a una historia y un proyecto completamente posthumanos.

Estos movimientos sociales y políticos son, al mismo tiempo, el síntoma de la crisis del sujeto, para los conservadores son incluso la causa,



y la expresión de alternativas positivas y propositivas. En el lenguaje de mi teoría nómada (Braidotti, 2011, 2012), expresan tanto la crisis de la mayoría como los modelos de devenir de las minorías. El desafío para la teoría crítica consiste en ser capaz de explicar la diferencia entre estos distintos flujos de cambio.

En otras palabras, la posición posthumana que estoy defendiendo se articula a partir de la herencia antihumanista, más específicamente a partir de las bases epistemológicas y políticas de la generación postestructuralista, para ir más allá. Los puntos de vista alternativos sobre lo humano y las nuevas formaciones de la subjetividad que caracterizan las epistemologías radicales de la filosofía continental de los últimos treinta años no son meramente contrarios al humanismo, se han transformado en modelos alternativos del sujeto humano, cumplidos a todos los efectos. El modo en que éstos provocan la descentralización de lo humano estará aún más claro en el próximo capítulo, que analiza la inflexión postantropocéntrica. Por ahora me urge explicar este alejamiento del antihumanismo hacia una posición posthumana afirmativa y examinar críticamente algunos de sus momentos.

Yo encuentro tres corrientes mayoritarias en el pensamiento posthumano actual: la primera viene de la filosofía moral y desarrolla una forma reactiva de lo posthumano; la segunda, de los *science and technologies studies*, abraza una forma analítica de lo posthumano; y la tercera, de mi misma tradición filosófica antihumanista de la subjetividad, propone un posthumanismo crítico.

Permitidme mirar con orden a cada uno de ellos.

La aproximación reactiva a lo posthumano es defendida, conceptual y políticamente, por pensadores contemporáneos liberales del calibre de Marta Nussbaum (2006, 2013). Ella desarrolla una precisa y actual defensa del humanismo, entendido como garantía de la democracia, la libertad y el respeto de la dignidad humana, y rechaza la idea misma de la crisis del humanismo europeo, aún menos la posibilidad de su decadencia histórica. Nussbaum reconoce los desafíos planteados por las actuales economías globales tecnológicamente guiadas, pero responde a éstos volviendo a proponer los ideales clásicos humanistas y la política liberal progresista. Ella defiende la necesidad de los valores universales

humanistas porque los considera un remedio contra la fragmentación y la deriva relativista de nuestro tiempo, que es resultado de la globalización misma. El universalismo cosmopolita humanista es presentado, además, como un antídoto contra el nacionalismo y el etnocentrismo, que afligen al mundo contemporáneo, y contra la prevaleciente actitud americana de indiferencia hacia el resto del mundo.

En el humanismo reactivo, o negativo, de Nussbaum es central la idea de que uno de los efectos de la globalización es una especie de recontextualización inducida por la economía de mercado. Esto comporta un nuevo sentimiento de interconexión que, a su vez, remite a la necesidad de una ética neohumanista. Para Nussbaum el universalismo abstracto es la única toma de posición capaz de proveer sólidas bases a valores morales como la compasión y el respeto por los otros, que ella atribuye decididamente a la tradición del individualismo liberal americano. Me alegra mucho de que a Nussbaum le interese la cuestión de la subjetividad, pero me alegra menos el hecho de que ella reconduzca esta cuestión al individualismo, a las identidades fijas, a lugares inmutables y a vínculos morales que oprimen.

En otras palabras, Nussbaum rechaza el punto de vista de las filosofías antihumanistas de los últimos treinta años. En particular, ella abraza el universalismo por encima y contra las perspectivas feministas y postcoloniales sobre la importancia de la política de la ubicación y sobre la atención al arraigo en términos geopolíticos. Al abrazar el universalismo desencarnado, Nussbaum acaba siendo paradójicamente provinciana en su visión de qué cuenta como humano (Bhabha, 1996a). No hay ninguna estancia para experimentar nuevos modelos de sujeto; para Nussbaum la condición posthumana puede resolverse en la restauración del concepto humanista de sujeto. Como veremos en la próxima sección, mientras Nussbaum llena el vacío ético del mundo globalizado con las normas clásicas humanistas, los posthumanistas críticos eligen el camino de la experimentación. Ellos intentan elaborar nuevas reivindicaciones de comunidad y de pertenencias por parte de singularidades subjetivas que han tomado distancia del individualismo humanista.

Una segunda e importante área de desarrollo de lo posthumano es la de los *science and technologies studies*. Esta actual área interdisciplinaria

se interroga por cuestiones éticas y conceptuales cruciales sobre el estatuto de lo humano y, sin embargo, generalmente se desinteresa respecto del estudio profundo de sus consecuencias para una teoría de la subjetividad. La influencia de la antiepistemología de Bruno Latour, contraria a una teoría de la subjetividad, explica en parte este desinterés. Concretamente, se traduce en una serie de corrientes de investigación posthumana paralelas y no comunicantes.

Una nueva segregación del saber tiene lugar a lo largo de las líneas divisorias de las *dos culturas*, el humanismo y las ciencias, de la cual discutiré a fondo en el cuarto capítulo.

Por ahora quisiera subrayar que es una común convicción de las diversas teorías posthumanas el hecho de que la ciencia actual y las biotecnologías inciden sobre la misma materia y sobre la estructura de lo vivo, y que han modificado drásticamente nuestro concepto de qué constituye, hoy, el contexto básico de referencia de lo humano. La intervención tecnológica sobre la materia viva genera una uniformidad negativa y una mutua dependencia entre los humanos y las demás especies. El proyecto genoma humano, por ejemplo, unifica todas las especies humanas sobre la base de un buen dominio teórico de nuestra estructura genética. Este punto de consenso, sin embargo, es el origen de divergentes trayectorias de investigación. Las ciencias humanas continúan planteando la cuestión de las consecuencias epistemológicas y políticas de la condición posthumana para nuestra comprensión del sujeto humano. Éstas sienten, además, una profunda ansiedad por el estatuto moral de lo humano, y expresan el deseo político de resistir a los abusos de las nuevas apropiaciones comerciales del saber tecno-genético orientadas al beneficio.

Los contemporáneos *science and technologies studies*, por otro lado, adoptan una agenda diferente. Éstos han desarrollado una forma analítica de teoría posthumana. Por ejemplo, Franklin, Lury y Stacey, trabajando dentro de un cuadro sociocultural de referencia, indican el mundo actual tecnológicamente mediado con el término *panhumanidad* (2000, 26). Esto denota un sentimiento global de interconexión entre todos los humanos, pero también entre los humanos y el medio ambiente no humano, incluidos el medio ambiente urbano y socio-político, que di-

efinan una red de intrincadas interdependencias. Esta nueva panhumanidad es paradójica en dos aspectos: en primer lugar, porque una gran cantidad de sus interconexiones son negativas y se fundan en un sentimiento común de vulnerabilidad y de miedo de la catástrofe inminente; en segundo lugar, porque esta nueva proximidad global no siempre genera tolerancia y convivencia pacífica. Al contrario, las formas de rechazo xenofóbico de la alteridad y la creciente violencia armada son peculiaridades sobresalientes de nuestros tiempos, como demostraré en el tercer capítulo.

Otro ejemplo relevante del mismo pensamiento analítico posthumano, dentro del ámbito disciplinario de los *science studies*, es la obra del sociólogo Nicholas Rose (2008), quien ha escrito elocuentemente a propósito de las nuevas formas de *biosociedad* y *biociudadanía* que están emergiendo a partir del difuso reconocimiento de la naturaleza biopolítica de la subjetividad contemporánea. Basándose en la intuición foucaultiana de cómo el gobierno biopolítico de la vida define las economías capitalistas avanzadas del presente, Rose ha desarrollado un análisis eficaz y empíricamente fundado de los dilemas de la condición posthumana. Esta estructura analítica posthumana sostiene la causa la corriente foucaultiana de la normatividad neo-kantiana. Yo encuentro esta posición bastante útil, también porque defiende una visión del sujeto como proceso relacional, en referencia a la última fase del pensamiento de Foucault (Foucault, 1978, 1984, 1985).

Como explicaré con más detalle en el próximo capítulo, sin embargo, el retorno a la noción kantiana de responsabilidad moral vuelve a introducir al individuo en el centro del debate. Esto es incompatible con la ontología procesual de Foucault, produce contradicciones teoréticas y prácticas, y desmiente el objetivo prefijado de elaborar una aproximación posthumana.

Otro caso significativo de posthumanismo analítico es el defendido por Peter Paul Verbeek (2011). Partiendo del reconocimiento de la íntima y productiva conexión entre los sujetos humanos y los artefactos tecnológicos, y de la consiguiente imposibilidad teorética de mantenerlos separados, Verbeek alude a la necesidad de una inflexión postantropológica que conecte lo humano con lo no humano, pero se muestra, al

mismo tiempo, muy atento a no superar ciertos límites. Su forma analítica de posthumanismo es de inmediato puesta en jaque por una aproximación a la misma tecnología profundamente humanista y, por tanto, normativa. La principal tesis de Verbeek sostiene que las «tecnologías contribuyen activamente al modo en que los humanos desarrollan una ética» (2011, 5); una especie de ética humanista revisada y actualizada que se superpone a las tecnologías posthumanistas.

A fin de defender el principio humanista en el centro de tecnologías contemporáneas, Verbeek enfatiza la naturaleza moral de los medios tecnológicos como agentes que pueden guiar los procesos decisionales humanos sobre cuestiones normativas. Él introduce, además, formas múltiples de intencionalidad maquínica, todas orientadas hacia formas no humanas de conciencia moral. Sólo tomando en seria consideración la moral de los objetos, sostiene Verbeek, podemos confiar en integrar nuestras tecnologías con una más amplia comunidad social y hacer llegar la corriente posthumana del humanismo al siglo XXI. Esto se traduce en un desplazamiento de la ubicación de la intencionalidad moral tradicional de la conciencia autónoma trascendental a los mismos artefactos tecnológicos.

El posthumanismo analítico de los *science and technologies studies* es uno de los componentes más importantes del escenario posthumano contemporáneo. En el sentido de las teorías críticas del sujeto, que son el centro de mi atención, sin embargo, ésta se encuentra notablemente desencaminada, porque vuelve a proponer segmentos seleccionados de valores humanistas sin exponer las contradicciones producidas por semejante ejercicio de uniones teóricas.

El orgullo por los éxitos tecnológicos y la riqueza que los acompaña no debería impedirnos mirar a las enormes contradicciones y a las formas de injusticia social y moral causadas por las mismas tecnologías avanzadas. No prestar atención a esto, en nombre de la neutralidad científica y de un sentido del vínculo panhumano apresuradamente revigorizado por la globalización, es simplemente un modo de evitar la cuestión.

A mis ojos, lo que es sorprendente respecto de la aproximación de los *science and technologies studies*, a pesar de que ésta se ancle teoréti-

camente en la filosofía moral y en la teoría sociocultural, es el alto nivel de neutralidad política expresado sobre la condición posthumana. Tanto Rose como Franklin y las otras, por ejemplo, afirman claramente que el centro de sus investigaciones es analítico y apunta a alcanzar una mejor y más precisa, de algún modo más interna, comprensión etnográfica de cómo estas nuevas tecnologías funcionan realmente. Los *science and technologies studies* tienden a no ocuparse de las consecuencias de sus posiciones sobre la revisada concepción de sujeto. La subjetividad permanece fuera del cuadro, y con ella queda fuera un comprobado análisis político de la condición posthumana.

Desde mi punto de vista, concentrarse en la subjetividad es necesario porque esta noción nos permite unir problemáticas que en el momento están desperdigadas en una cantidad de ámbitos diversos. Por ejemplo, las cuestiones sobre las normas y los valores, las formas de los vínculos comunitarios y las pertenencias sociales, como también las relativas a la gobernanza política presuponen y exigen la noción de sujeto. El pensamiento crítico posthumano desea volver a ensamblar una comunidad discursiva más allá de las corrientes actuales, divergentes y fragmentadas, del posthumanismo.

No puedo menos que notar, además, una bastante extraña y muy problemática división del trabajo sobre la cuestión de la subjetividad entre los *science and technologies studies*, por un lado, y el análisis político del capitalismo avanzado, por el otro. Por ejemplo, Hardt y Negri (2002, 2004) o la escuela italiana de Lazzarato (2004) y Virno (2002), intentan evitar las problemáticas conectadas a ciencia y tecnología, y no las exponen con la misma profundidad y precisión que reservan al análisis de la subjetividad. Yo creo que deberíamos revisar esta segregación de los campos discursivos y comprometernos a favor de una reintegrada teoría posthumana que comprenda tanto la complejidad científica y tecnológica y sus consecuencias para la subjetividad política, como la economía política y las formas de gobernanza. Desarrollaré este proyecto de manera gradual en los siguientes capítulos.

Hay otro problema fundamental a propósito del humanismo residual de la posición analíticamente posthumana y de sus intentos de moralizar la tecnología, marginando los experimentos colaterales con nue-

vas formas de subjetividad, que consiste en una expresión de confianza excesiva en la intencionalidad moral de la tecnología en sí. Más específicamente esta posición niega el presente estado de autonomía alcanzado por las máquinas. La complejidad de nuestras tecnologías inteligentes se encuentra en el centro del cambio postantropológico, que será argumento del próximo capítulo. Por ahora quisiera considerar sólo un aspecto de nuestra inteligencia tecnológica.

Un número reciente del semanario *The Economist* (2 de junio de 2012), sobre «morales y máquinas», plantea algunas preguntas pertinentes sobre el grado de autonomía alcanzado por los robots y apela a la sociedad para elaborar nuevas reglas para gobernarlos. El análisis es significativo: en oposición a la idea modernista del robot como siervo del amo, como es ejemplificado por las “tres leyes de la robótica” de Isaac Asimov formuladas en 1942,<sup>6</sup> nosotros nos enfrentamos hoy con otra situación, en que la intervención humana es más bien marginal, si no del todo irrelevante. *The Economist* escribe (2012, 11): «En cuanto los robots se han vuelto autónomos, la noción de máquinas guiadas por ordenadores capaces de afrontar decisiones éticas ha salido del dominio de la ciencia ficción para entrar en el mundo real».

Muchos de estos robots han sido contruidos con fines militares, y volveré sobre la cuestión en el tercer capítulo, pero muchos otros han sido usados para respetables fines civiles. Todos comparten una característica crucial: han hecho tecnológicamente factible la superación de los procesos decisionales humanos tanto a nivel operacional como moral. Según este relato, los humanos actuarán cada vez menos “en el circuito” y cada vez más “sobre el circuito”, monitorizando robots de guerra y de trabajo más que controlándolos diligentemente. Quedan por

6. Estas tres leyes son: (1) Un robot no puede hacer daño a un ser humano, ni permitir que a causa de la propia negligencia, un ser humano sufra un daño. (2) Un robot debe obedecer siempre las órdenes de los seres humanos, a menos que se contradigan con la primera ley. (3) Un robot debe proteger la propia existencia, siempre que esto no se contradiga con la primera o la segunda ley. Estas leyes fueron creadas por Isaac Asimov para un breve relato de 1942 y luego reeditadas en el *best seller* mundial: *I Robot*, de 1950. Éstas se han convertido en nociones fundamentales de los *ciborg-studies*. Más tarde, Asimov añadió una cuarta ley, presupuesto de todas las demás: (0) Un robot no puede hacer daño a la humanidad, o a causa de la propia negligencia, permitir que la humanidad sufra daño.

resolver sólo los nudos éticos y legales para garantizar responsabilidad a los procesos decisionales autónomos de las máquinas, desde el momento en que éstas ya disponen de capacidades cognitivas.

A medida que se hacen más inteligentes y difundidas, las máquinas autónomas están obligadas a tomar decisiones sobre la vida y la muerte y, por tanto, a asumir comportamientos de responsabilidad activa. Sin embargo, a pesar de este alto grado de autonomía, los resultados en el proceso decisional moral representan, como máximo, una cuestión abierta. Contra las pretensiones de una intencionalidad moral incorporada a la tecnología, yo afirmaré más bien que la tecnología es normativamente neutral. Tómese cualquier pregunta candente, como: ¿puede un vehículo aéreo no tripulado, como un *drone*, prender fuego a la casa donde se sabe que se esconde el blanco, si ésta es también refugio de civiles? ¿Deberían los robots que remedian los desastres decir la verdad a la gente respecto de su condición, difundiendo así pánico y dolor?

Estos interrogantes nos conducen al ámbito de la “ética de las máquinas”, que apunta a hacer las máquinas adecuadas para realizar tales elecciones de manera apropiada, en otras palabras a distinguir el bien del mal. Pero, ¿quién decide de verdad?

Según *The Economist* (2012) una nueva aproximación ética necesita ser elaborada mediante unos experimentos activos. Éstos deberían afectar sobre todo a tres áreas: en primer lugar, el papel del Derecho en decidir si el ingeniero, el programador, el industrial o el operador es el culpable si la máquina actúa mal. Es necesario un detallado registro del sistema, el cual pueda explicar el razonamiento que subyace al proceso decisional, para asignar la responsabilidad. Esto tiene implicaciones para el proyecto, con beneficios para los sistemas que obedecen a reglas predeterminadas más que para los sistemas de *decision making*. En segundo lugar, cuando los sistemas éticos son integrados en los robots, el juicio que expresan necesita parecer bueno para la mayoría. Las técnicas de la filosofía experimental, que estudia el modo en que las personas responden a los dilemas éticos, deberían ser de ayuda. En tercer lugar, se requiere una nueva colaboración interdisciplinaria entre ingenieros, especialistas en ética, juristas y políticos, los cuales elaborarían

reglas muy divergentes si fueran dejadas a su albedrío. Todos saldrían ganando de un trabajo de tipo cooperativo.

El elemento posthumano de la situación descrita por *The Economist* está representado por el hecho de que en ésta no se asume lo humano, el sí individualizado, como factor decisivo del sujeto principal. Más bien, se imagina aquélla que yo definiría como una interconexión transversal entre actores humanos y no-humanos, en modo no disímil del *Actor Network Theory* de Latour (Law y Hassard, 1999). Es significativo que un periódico prudente y conservador como *The Economist*, enfrentándose al desafío representado por las tecnologías de poder posthumanas que hemos desarrollado, no apele a un retorno de los valores humanistas, sino a la experimentación pragmática. Esto exige tres apuntes: en primer lugar, que no podría estar más de acuerdo sobre el hecho de que éste no es el momento de lamentos nostálgicos por el pasado humanista, sino de experimentos clarividentes para nuevas formas de subjetividad. En segundo lugar, quisiera reafirmar la estructura normativamente neutral de las actuales tecnologías: éstas no están dotadas de una responsabilidad intrínsecamente humanista. En tercer lugar: noto que los defensores del capitalismo avanzado, al captar el potencial creativo de lo posthumano, parecen más veloces que muchos opositores progresistas y neohumanistas, animados por las mejores intenciones. En el próximo capítulo retornaré sobre la tendencia oportunista de lo posthumano desarrollada en la contemporánea economía de mercado.

## Posthumanismo crítico

La tercera corriente del pensamiento posthumanista, mi propia variante, no presenta ninguna ambivalencia conceptual o normativa hacia el posthumanismo. Yo quisiera ir más allá del posthumanismo analítico y desarrollar perspectivas afirmativas a partir del sujeto posthumano. Mi inspiración para adentrarme en el posthumanismo crítico proviene ciertamente de mis raíces antihumanistas. Más específicamente, la corriente de pensamiento que ha avanzado mucho más allá en la apertura del potencial productivo de la condición posthumana puede ser genealógica-

mente hallada en el postestructuralismo, el antiuniversalismo feminista y la fenomenología anti-colonial de Fanon (1996) y de su maestro, Aimé Césaire (1995). Ellos están unidos por un compromiso sostenido por resolver las consecuencias del posthumanismo sobre nuestra comprensión compartida del sujeto humano y de la humanidad en su totalidad.

La obra de los teóricos de la raza y de aquellos postcoloniales presenta un posthumanismo cosmopolita situado que es sostenido sea por la tradición europea, sea por morales y culturas no occidentales.

Hay diversos ejemplos que merecerían un análisis más profundo del que puedo ofrecer aquí; por ahora quisiera elegir el más específico de ellos.<sup>7</sup>

Edward Said (1999) fue el primero en alertar a los teóricos críticos en Occidente respecto de la necesidad de elaborar un relato motivado y erudito de la Ilustración fundado en el humanismo laico, que tome en consideración las experiencias coloniales, sus abusos violentos, su injusticia estructural y, al mismo tiempo, las vivencias postcoloniales. La teoría postcolonial ha desarrollado esta visión en el concepto que los ideales de la razón, la tolerancia laica, la igualdad ante la ley y la norma democrática, no tienen necesidad de ser y, por ende, históricamente no han sido exclusivo atributo de las prácticas europeas de dominación violenta, de exclusión y de uso sistemático e instrumental del terror. La comprensión del hecho de que razón y barbarie no se excluyen recíprocamente, tal como la Ilustración y el horror, no debe comportar relativismo cultural o nihilismo moral, sino más bien una crítica radical de la noción de humanismo y de sus vínculos con el criticismo democrático y la laicidad. Edward Said defiende la idea de que «es posible criticar el humanismo en nombre del humanismo, y que, conscientes de sus abusos de la experiencia del eurocentrismo y el imperialismo, se pueda dar

7. Ejemplos significativos son: la ética diaspórica de Avtar Brah (1996), los ecos del neohumanismo antiglobalización de Vandana Shiva (1999). El humanismo africano, llamado también Ubuntu, está recibiendo creciente atención por parte de Patricia Collins (1991) y Drucilla Cornell (2002). Con un acento más nómada, la política de la relación de Edward Glissant (1997) inscribe en el corazón de la condición posthumana el hibridismo multilingüista. El «secularismo subalterno» de Homi Bahaba (1994) se articula en torno a la enorme herencia de Edward Said.

forma a una diversa aproximación humanista, cosmopolita y arraigada en el texto y en el lenguaje, capaz de hacer propias las grandes lecciones del pasado, [...] sin por eso perder de vista las voces emergentes y las corrientes más actuales» (2007, 40).

Luchar por tales espacios laicos es una prioridad para la búsqueda posthumana de aquella que en algunas zonas hoy es conocida como *ética global para una política y una economía globales* (Kung, 1998).

También el cosmopolitismo planetario de Paul Gilroy (2000) propone una forma productiva actual de posthumanismo crítico. Gilroy estima que Europa y los europeos son responsables del fracaso colectivo de la aplicación de los ideales humanistas de la Ilustración. Como las feministas, los teóricos de la raza son escépticos respecto de la deconstrucción de la posición del sujeto del que nunca han podido históricamente disfrutar. Gilroy considera el colonialismo y el Fascismo como traidores del ideal europeo de la Ilustración, que está dispuesto a defender, aunque siempre estimando a los europeos responsables de los propios fracasos éticos y políticos. El racismo divide a una humanidad igual y exige a los blancos de cualquier sensibilidad ética, reduciéndolos al mero estado de la moralidad infrahumana. Esto reduce, además, a aquéllos que no son blancos a un estado ontológico subhumano que los expone a atroces violencias. Asumiendo una posición decidida contra las apelaciones fundamentalistas a las diferencias étnicas avanzadas por una horda de nacionalistas blancos, negros, serbios, ruandeses, tejanos, etcétera, Gilroy denuncia lo que Deleuze llama *micro-fascismos* como una epidemia de la era globalizada (Deleuze y Guattari, 2006), adscribiendo el lugar de la transformación ética a la crítica de cualquier categoría nacionalista, no a su nueva proposición en una enésima variante, y opone la movilidad diaspórica y las interconexiones transculturales a las fuerzas del nacionalismo. La suya es una teoría de la mezcla, el hibridismo y el cosmopolitismo decididamente antirracista. Contra el poder permanente del Estado nación, Gilroy revaloriza las políticas afirmativas de los movimientos transversales, como aquéllos contra la esclavitud, el feminismo, los médicos sin fronteras y similares.

Ecología y medio ambientalismo representan poderosos y, al mismo tiempo, diferentes recursos de inspiración para las actuales reconfigura-

ciones del posthumanismo crítico. Éstos se basan en un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los otros no humanos y los otros de la "tierra". Esta práctica de relación con los otros es alimentada y potenciada por el rechazo del individualismo autocentrado, y aporta un nuevo modo de combinar los intereses personales con el bienestar de toda una comunidad, a partir de las interconexiones medio ambientales.

La teoría medio ambientalista subraya el vínculo entre el énfasis humanista por el Hombre como medida de todas las cosas y el sometimiento y la explotación de la naturaleza, y condena los abusos de la ciencia y la tecnología. Ambas conllevan violencia epistémica y física sobre los otros factores estructurales y están conectadas al ideal de la razón de la Ilustración europea. La visión del mundo en que Poder y control científico racional condicen milita, además, contra el respeto de la diversidad de la materia viva y de las culturas (Mies y Shiva, 1993). La alternativa medio ambientalista consiste en una nueva aproximación holística que combina cosmología, antropología y espiritualidad feminista postlaica con el fin de reafirmar la necesidad de formas de respeto benévolo en relación a las diferencias, tanto de rasgos humanos como no-humanos. De manera significativa, Mies y Shiva subrayan la importancia de una espiritualidad a favor de la sostenibilidad de la vida en esta batalla por nuevas y concretas formas de universalidad: una reverencia respecto de la sacralidad de la vida, un respeto profundamente arraigado hacia todo lo vivo. Esta actitud es contraria al humanismo occidental y a la inversión de Occidente en la racionalidad y el laicismo como precondiciones para el desarrollo a través de la ciencia y la tecnología. En una perspectiva holística, éstas invocan un *re-encantamiento del mundo* (1993, 18), o una curación de la tierra y de todo aquello que ha sido maltratado cruelmente. En vez del énfasis en la emancipación del ámbito de la necesidad natural, Shiva defiende la causa de una emancipación que tenga lugar precisamente en este ámbito y en armonía con él. De este cambio de perspectiva deriva la crítica al ideal de igualdad como emulación de los modos de comportamiento masculinos y también el rechazo del modelo de desarrollo articulado en torno a este ideal y que resulta compatible con las formas globales de supremacía del mercado.

A pesar de que las posthumanistas medio ambientalistas tengan mucho cuidado de diferenciarse de cualquier cosa que esté incluso sólo lejanamente relacionada con el postmodernismo, el postcolonialismo o el postfeminismo, paradójicamente ellas comparten sus premisas epistémicas de la crítica posthumana. Por ejemplo, concuerdan con la generación postestructuralista, a propósito de la crítica a la homogeneización de las culturas a causa de los efectos del capitalismo avanzado global, y proponen como alternativa un tipo de medio ambientalismo decidido, basado en un neohumanismo no occidental. Lo que importa para Mies y Shiva es plantear otra vez la necesidad de nuevos valores universales que vayan en dirección a la interconexión entre los humanos a escala global. De este modo, las necesidades universales son equiparadas a los derechos universales y afectan sea a las necesidades básicas y concretas, como la comida, la casa, la salud y la seguridad, sea a las más elevadas necesidades culturales, como la educación, la identidad, la dignidad, el saber, los afectos, la pasión y el cuidado. Todo esto constituye los fundamentos materiales de la reivindicación situada de nuevos valores éticos.

Un nuevo posthumanismo medio ambientalista formula así cuestiones sobre el poder y los derechos en la época de la globalización y apela a la autorreflexividad del sujeto que ocupa el ex centro humanista, pero también de aquéllos que perseveran en uno de los diseminados centros de poder de la postmodernidad avanzada (Grewal y Kaplan, 1994).

En mi trabajo, defino al sujeto crítico posthumano a través de una ecofilosofía de las pertenencias múltiple, como sujeto relacional determinado en la y por la multiplicidad, que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias pero también internamente diferenciado y, sin embargo, aún arraigado y responsable. La subjetividad posthumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad.

Mi posición es a favor de la complejidad y promueve la subjetividad radical posthumana, fundándose en la idea de devenir, como veremos en el próximo capítulo. Por consiguiente, la atención se desplaza de la

subjetividad unitaria a la nómada, en contratendencia respecto del humanismo y de sus actuales variantes. Este punto de vista rechaza el individualismo, distanciándose igualmente del derrotismo relativista y nihilista, y promueve un vínculo ético de una forma del todo diferente de aquélla del sujeto individual y de sus intereses, como es definido por las categorías canónicas del humanismo clásico. La ética posthumana para un sujeto no unitario propone un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los no humanos y los “otros de la tierra”, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado. Como hemos visto con anterioridad, el capitalismo biogénético actual produce una especie de mutua interconexión en sentido reactivo de todos los organismos vivos, incluidos los humanos. Esta especie de unidad tiende a ser de tipo negativo, una forma de común vulnerabilidad, es decir, un sentimiento global de interconexión entre humanos y medio ambiente no-humano en presencia de peligros comunes. La recomposición posthumana de la interacción humana que planteo no coincide con el vínculo reactivo de la vulnerabilidad, ésta es más bien un lazo afirmativo que sitúa al sujeto en el flujo de las relaciones con los múltiples otros.

Como veremos en el próximo capítulo, en mi opinión, hay un nexo necesario entre posthumanismo crítico y distanciamiento del antropocentrismo. Me refiero a este alejamiento a propósito de la extensión del concepto de vida al no-humano o a *zoe*. En el posthumanismo radical lo que se traduce en una posición que transpone el hibridismo, el nomadismo, las diásporas y los procesos de criollización en instrumentos para la reivindicación del re-posicionamiento de la subjetividad, en conexiones y comunidades de sujetos humanos y no humanos. Éste es el próximo paso argumentativo que delinearé en el segundo capítulo.

## Conclusiones

Este capítulo ha trazado mi itinerario personal entre las múltiples posibles genealogías de lo posthumano, incluido el advenimiento de las formas alternativas de posthumanismo crítico. Estas nuevas formas están



motivadas por la desaparición del Hombre, la precedente medida de todas las cosas. Eurocentrismo, machismo y antropocentrismo son explicados, en consecuencia, como fenómenos complejos e interrelacionados. Esto, por sí solo, ya bastaría para describir el carácter altamente complejo del concepto de humanismo mismo. En efecto, hay muchos tipos de humanismo y mi itinerario personal, desde el punto de vista generacional y geopolítico, evidencia sobre todo una específica línea genealógica: «Los humanismos romántico y positivista gracias a los cuales las burguesías europeas han ejercido sus hegemonías sobre la modernidad, el humanismo revolucionario que ha sacudido el mundo y el humanismo liberal que ha tratado de domarlo, el humanismo de los nazis y los humanismos de sus víctimas y de sus opositores, el humanismo antihumanista de Heidegger y el antihumanismo humanista de Foucault y Althusser, el humanismo laico de Huxley y Dawkins o el posthumanismo de Gibson y Haraway» (Davies, 1997, 141).

El hecho de que estos diversos tipos de humanismo no puedan ser reducidos a una sola línea narrativa está en la raíz del problema y de las paradojas implicadas en los intentos de superar el humanismo mismo. Lo que me parece absolutamente evidente es la necesidad histórica, ética y política de superar tal concepción, a la luz de su historia de promesas no mantenidas y de brutalidades sin parangón. Una medida metodológica y táctica fundamental es la práctica de la política de la colocación, o de las prácticas de saber situadas y responsables.

Quisiera concluir con tres observaciones de fondo: en primer lugar, que necesitamos una nueva teoría del sujeto que tenga en cuenta la inflexión posthumana y que tome conciencia de la decadencia del humanismo. En segundo lugar, como demuestra la proliferación de posiciones posthumanas tanto dentro como fuera de la tradición filosófica occidental, el fin del humanismo clásico no es una crisis, sino una apertura que comporta consecuencias positivas. En tercer lugar, el capitalismo avanzado ha sido rápido en la detección y la explotación de las oportunidades abiertas por la decadencia del humanismo clásico y los procesos de hibridación cultural inducidos por la globalización. Analizaré este último punto en el próximo capítulo, por eso quisiera decir brevemente algo sobre las otras dos observaciones.

Ante todo, necesitamos asumir las consecuencias de la condición posthumana en el sentido del ocaso del humanismo con el fin de desarrollar sólidos fundamentos para la subjetividad ética y política. La era posthumana está cargada de contradicciones, como veremos en los próximos dos capítulos. Estas contradicciones exigen una valoración ética, una intervención política y una acción normativa. De ello resulta, en consecuencia, que el sujeto posthumano no es postmoderno, es decir, no es antifundacionalista. Y tampoco es deconstructivista, puesto que no está estructurado lingüísticamente. La subjetividad posthumana que defiende es más bien materialista y vitalista, encarnada e integrada, firmemente ubicada en lugares precisos, según la política feminista de la ubicación, a la que he aludido en el curso de este capítulo. ¿Por qué subrayo tanto la cuestión del sujeto. Dado que una teoría de la subjetividad es, al mismo tiempo, materialista y relacional, natural-cultural y capaz de autoorganización, es crucial a los fines de elaborar instrumentos críticos adecuados a la complejidad y a las contradicciones de nuestro tiempo. Una forma meramente analítica de pensamiento posthumano no llega demasiado lejos. Sobre todo, un serio interés por el sujeto nos permite tomar en consideración elementos como la creatividad y la imaginación, el deseo, las esperanzas y las aspiraciones (Moore, 2011), sin los cuales sencillamente no podríamos comprender la cultura global contemporánea y sus connotaciones posthumanas. Necesitamos una visión del sujeto que sea “digna del presente”. Esto nos conduce a mi segunda y conclusiva observación: el problema del eurocentrismo en el sentido de “nacionalismo metodológico” (Beck, 2007) y su perdurable vínculo con el humanismo. Los actuales sujetos europeos del saber deben satisfacer la obligación ética de la responsabilidad hacia su historia pasada y hacia la larga sombra que ésta echa sobre su presente político.<sup>8</sup>

La nueva misión que Europa debe emprender implica la crítica del cicatero interés personal, la intolerancia y el rechazo xenofóbico de los otros. Emblemático de la cerrazón mental de los europeos es el destino de los emigrantes, los refugiados y los solicitantes de asilo que sufren el peso del racismo en la Europa contemporánea.

8. Como Morin (1988), Passerini (1998) y Balibar (2004) han, además, demostrado.



Es preciso hacerse promotores de un nuevo orden del discurso, que ya no sea aquel de lo universal eurocéntrico y europeo, o del sujeto racional, sino de la transformación radical de él, en ruptura con las tendencias imperialistas, fascistas y antidemocráticas europeas. Como ya he sostenido en este capítulo, desde la segunda mitad del siglo XX, la crisis del humanismo filosófico —también conocido como muerte del Hombre— ha reflejado y ampliado, al mismo tiempo, vastas preocupaciones en relación al desclasamiento de Europa y el ocaso de su estatuto geopolítico de corte imperial y mundial. La teoría y los fenómenos históricos reales trabajan en armonía cuando se llega a las problemáticas del humanismo europeo. A causa de su resonancia en las dos dimensiones, la teoría crítica puede aportar notables contribuciones al debate sobre la cuestión europea.

Yo creo que la condición posthumana puede facilitar la tarea de definir un nuevo papel para Europa en un período en que el capitalismo global atraviesa una fase triunfal, pero también de imperfección, en términos de sostenibilidad y justicia social (Holland, 2011).

Esta convicción llena de esperanza se funda en una aproximación postnacionalista (Habermas, 2002; Braidotti, 2008a), que expresa la decadencia del eurocentrismo como acontecimiento histórico e invoca un cambio cualitativo de perspectiva en nuestro sentimiento colectivo de identidad. Seyla Benhabib, en su brillante obra sobre el cosmopolitismo alternativo (2007), indaga la cuestión de Europa como sitio de metamorfosis. Su énfasis en una práctica cosmopolita pluralista y su compromiso con los derechos de los refugiados y los apátridas, como de los emigrantes, renueva la concepción universalista clásica de cosmopolitismo y propone prácticas situadas y ligadas a contextos específicos. Todo esto está en armonía con mi ética posthumana situada. El principal fin de la teoría posthumana es, en consecuencia, la cuidadosa elaboración de precisas cartografías para las diferentes posiciones de los sujetos como trampolín de lanzamiento hacia la recomposición posthumana de un vínculo cosmopolita panhumano.

Más específicamente, me gustaría ir más allá de la aspiración socialdemócrata de Habermas y promover un proyecto posthumano de “devenir molecular” o de “devenir nómada” de Europa (Deleuze y Guatta-

ri, 2006; Braidotti, 2008). Éste es un camino que permite evitar las trampas dialécticas, por ejemplo, lo que opone una Europa cultural y globalmente diferenciada a una Europa definida de modo cicatero y xenofóbico por la identidad. El devenir nómada de Europa implica la resistencia al nacionalismo, a la xenofobia y al racismo, malos hábitos de la vieja Europa imperialista. Por tanto, la perspectiva situada y responsable debe reemplazar el disparatado y agresivo universalismo del pasado. Esta perspectiva abraza un proyecto ético-político, tomando una posición decidida también contra el síndrome de la “Fortaleza Europa” y redescubriendo la tolerancia como instrumento de justicia social (Brown, 2006).

La inflexión posthumana puede sostener e intensificar este proyecto en la medida en que ésta sustituye la exclusiva concentración sobre la idea de Europa como cuna del humanismo, guiada por una especie de universalismo que la dota de un sentido de finalismo histórico único. El proceso del devenir molecular, y del devenir nómada, de Europa, comprende el rechazo del papel auto asignado de supuesto centro del mundo. Si de veras está ocurriendo una mutación sociocultural en dirección a una sociedad multiétnica y multimedia, entonces la transformación no puede concernir solamente al polo de los “otros”. Ésta debe igualmente remover la posición y las prerrogativas del “mismo”, del anterior centro. El proyecto de desarrollar un nuevo tipo de identidad nómada postnacionalista europea es, sin duda, comprometido en cuanto comporta una desidentificación de las identidades preestablecidas, fundadas en la nación. Este proyecto es, sobre todo, político, pero también tiene un fuerte núcleo afectivo hecho de convicciones, visiones y deseo activo de cambio. Nosotros podemos colectivamente potenciar estos devenires alternativos.

Mi sensibilidad posthumana podrá parecer visionaria y hasta impaciente, pero es, de verdad, propositiva, o para usar mi término preferido, es afirmativa. Una política afirmativa combina crítica y creatividad en la búsqueda de imágenes y proyectos alternativos. Por lo que a mí respecta, el desafío de la condición posthumana consiste en aprovechar las oportunidades ofrecidas por el ocaso de la posición de sujeto unitario sostenida por el humanismo, que se ha dividido en una serie de di-

recciones diversas. Por ejemplo: la mezcla cultural ya detectable en los escenarios postindustriales, la efervescente recomposición de los géneros y las sexualidades que se produce a pesar de la imagen de aparente calma ofrecida por la igualdad de oportunidades, lejos de ser síntomas de la crisis, son acontecimientos productivos, que representan los nuevos puntos de partida que ponen en juego aún no explotadas posibilidades de unión, de constituciones de comunidades y de potenciación del sujeto. Del mismo modo, la actual revolución científica, guiada por la biogenética y las demás ciencias medio ambientales y neurales, crea potentes alternativas para inventar prácticas y definiciones de la subjetividad. En vez de recaer en los hábitos de pensamiento sedimentados que el pasado humanista ha institucionalizado, la condición posthumana nos exhorta a ponernos a prueba con un salto hacia la complejidad y las paradojas de nuestros días. Para cumplir con esta tarea, necesitamos una nueva creatividad intelectual.

## 2

### Postantropocentrismo: la vida más allá de la especie

Era ya una ferviente admiradora de la prosa de George Eliot aún antes de saber que ella era también la traductora inglesa de Spinoza, mi filósofo preferido. Mary Evans fue una mujer de múltiples talentos y no está claro que todos aquéllos que se hayan al menos una vez identificado con Dorothea en *Middlemarch* (2012) o Maggie en *El molino del Floss* (1993) sean efectivamente conscientes de haberse catapultado —de manera subrepticia y fatal— al universo monista de las relaciones afectivas reticulares, esas relaciones que sencillamente hacen girar el mundo.

George Eliot es la autora de mi frase favorita en lengua inglesa: «Si viéramos y sintiéramos intensamente toda la vida humana corriente, sería como oír la hierba crecer y latir el corazón de la ardilla, y moriríamos por el estruendo que está más allá del silencio. Tal como están las cosas, los más despiertos de nosotros se mueven bien embutidos de estupidez» (2012, 207).

El estruendo que se oye por debajo de la pátina urbana y civilizada que permite identidades ciertas y eficiente interacción social es el indicador spinozista de la pura energía cósmica que remarca los procesos de civilización, las sociedades y sus sujetos. El vitalismo materialista es un

concepto que nos ayuda a dar sentido a la dimensión externa que, de hecho, implica el interior del sujeto como signo interiorizado de las vibraciones cósmicas (Deleuze, 2004; Deleuze y Guattari, 1996). Éste constituye, además, el fondo de la sensibilidad posthumana que apunta a la superación del humanismo.

Quisiera explicar mejor algunas de estas ideas bastante densas de significado. El “universo monista” se refiere al concepto central de Spinoza, según el cual la materia, el mundo y los humanos son entidades estructuradas dialécticamente según los principios de la oposición interna y externa. El blanco obvio de la crítica es aquí la conocida distinción de Descartes entre mente y cuerpo. Sin embargo, para Spinoza este concepto se extiende también más allá: la materia es una, guiada por el deseo de autoexpresión y ontológicamente libre. La ausencia de cualquier referencia al momento negativo y a las violentas oposiciones dialécticas ha llevado a una fuerte crítica del pensamiento de Spinoza por parte de Hegel y del marxismo hegeliano. El punto de vista monista de Spinoza ha sido reinterpretado como políticamente ineficaz e incluso demasiado holístico. Esta interpretación se sostuvo hasta 1970, cuando en Francia una nueva oleada de estudiosos rehabilitó el monismo spinozista precisamente porque era considerado un antídoto para las contradicciones del marxismo, y porque era un método para aclarar la relación entre Hegel y Marx.<sup>1</sup>

La idea fundamental es superar las oposiciones dialécticas, produciendo variantes no dialécticas del mismo materialismo (Braidotti, 1994; Cleah, 2008), como alternativa al sistema hegeliano. La herencia spinozista, por tanto, consiste en un concepto muy activo de monismo, que permite a los filósofos franceses definir la materia como vital y capaz de autoorganización, y conduciendo así a esa desconcertante combinación que es el “materialismo vitalista”. Desde el momento en que esta aproximación rechaza cualquier clase de trascendentalismo, es conocida también como “inmanencia radical”. El monismo se traduce en

la reubicación de la diferencia fuera del esquema dialéctico, como proceso complejo de diversificación debido tanto a las fuerzas internas como a las externas y basado en la centralidad de la relación con los múltiples otros.

Estas premisas monistas son, para mí, los ladrillos con que edificar la teoría posthumana de la subjetividad, que no se funda en el humanismo clásico y que se aleja con cautela del antropocentrismo. El clásico énfasis sobre la unidad de la materia, que es central en Spinoza, es reforzado por el actual conocimiento científico sobre la estructura autónoma e inteligente de todo lo vivo. Estos conceptos son sostenidos por los nuevos desarrollos de las actuales biociencias, de las ciencias cognitivas, neurales e informáticas. Los sujetos posthumanos son tecnológicamente modificados a un nivel sin precedentes. Por ejemplo, una aproximación neo-spinozista es sostenida y revigorizada hoy por los nuevos descubrimientos de las neurociencias sobre la interrelación entre mente y cuerpo (Damasio, 2003). Desde mi punto de vista, hay una conexión directa entre monismo, unidad de toda la materia viva, y postantropocentrismo, como contexto general de referencia para la subjetividad contemporánea.

## Advertencias globales

La obra de George Eliot es una buena introducción para algunos aspectos de esta visión del mundo materialista (o, como sostendré más adelante en este capítulo, para el “realismo de la materia”). El apoyo es oportuno, desde el momento que muchas de las aserciones y las premisas del universo postantropocéntrico son bastante contraintuitivas, si bien el término está hoy ampliamente difundido. En los debates públicos *mainstream*, por ejemplo, lo posthumano es, de costumbre, cargado de ansiedad por los excesos de intervención tecnológica y la amenaza del cambio climático, o rodeado por la euforia del potencial de mejora humana. En la cultura académica, de otra parte, la crítica al antropocentrismo tiene incluso consecuencias más traumáticas que aquélla de la política transformativa del posthumanismo que he analizado en

1. El grupo de Althusser comenzó la discusión en 1960, el estudio pionero de Deleuze sobre Spinoza se remonta a 1968 (en inglés, a 1990); el análisis de Hegel y Spinoza realizado por Machery fue publicado en 1979 (en inglés, en 2011); la obra de Negri sobre la imaginación en Spinoza se remonta a 1981 (en italiano, a 1980; en inglés, a 1991).

el capítulo anterior. La inflexión postantropocéntrica, conectada con los concomitantes impactos de la globalización y las formas de mediación guiadas por la tecnología golpea al ser humano en el corazón y cambia los parámetros con los cuales se solía definir *el anthropos*.

En este capítulo quiero sostener que la cuestión de lo posthumano en relación al postantropocentrismo es de un orden del todo distinto de aquel del posthumanismo. Para empezar, mientras el segundo ha movilizado ante todo el ámbito disciplinario de la filosofía, la historia, los *cultural studies* y las ciencias humanas clásicas en general, la perspectiva del postantropocentrismo considera también los *science and technology studies*, los nuevos medios de comunicación y la cultura digital, el medio ambientalismo y las ciencias de la tierra, la biogenética, las neurociencias y la robótica, las teorías evolucionistas, la crítica del derecho o *critical legal theory*, la primatología, los derechos de los animales y la ciencia ficción. Este alto nivel de transdisciplinariedad, por sí mismo, alcanza un ulterior estrato de complejidad sobre la cuestión. La pregunta clave es, para mí: ¿qué concepción de la subjetividad y los procesos de subjetivación conlleva la aproximación postantropocéntrica? ¿Qué hay más allá del sujeto antropocéntrico?

Cómo reacciona cada uno a este cambio de perspectiva depende en amplia medida de la propia relación con la tecnología. Al ser, más bien, tecnófila, soy bastante optimista. Estaré siempre, decididamente, del lado del potencial liberador e incluso transgresivo de estas tecnologías, contra aquéllos que intentan reducirlas a un perfil predeterminado y conservador, o a un sistema orientado al beneficio que favorece y acrecienta el individualismo. Creo que una de las más agudas paradojas de nuestros días consiste precisamente en la tensión entre la urgencia de encontrar nuevos modelos alternativos de responsabilidad ética y política para nuestro mundo tecnológicamente modificado y la inercia de los hábitos mentales consolidados. Donna Haraway lo afirma con su acostumbrada agudeza: ¡las máquinas están tan vivas, mientras que los humanos están tan inertes! (Haraway, 1995). Como para reflejar esto, los *science and technology studies* hoy son un ámbito floreciente en las instituciones académicas, mientras las ciencias humanas atraviesan una fase seriamente problemática.

Podría ser útil comenzar por explicar algunos aspectos del contexto global en que está aconteciendo la descentralización del antropocentrismo. Como he demostrado en otra parte, el capitalismo avanzado es una fuerza centrífuga (Braidotti, 2003, 2008a) que produce activamente diferencias en beneficio de la mercantilización. Éste es un multiplicador de diferencias desterritorializadas, que son confeccionadas y comercializadas bajo la etiqueta de “nuevas identidades negociables” y gracias a la infinita selección de artículos de consumo. Esta lógica inicia una proliferación y un vampírico consumo de opciones cuantitativas. Muchas de ellas conciernen a *los otros* desde el punto de vista cultural, piénsese en la cocina *fusion* y en la *world music*. Jackie Stacey en su análisis sobre la nueva industria de la alimentación biológica (Franklin *et al.*, 2000) sostiene que nos estamos literalmente comiendo la economía global. Paul Gilroy (2000) y Celia Lury (1998) nos recuerdan, además, que la llevamos cada día, la escuchamos y la miramos en nuestras pantallas.

La circulación global de bienes, datos, capitales, *bytes* y *bit* de informaciones influye cotidianamente en la interacción de los sujetos contemporáneos. A cada paso los consumidores se enfrentan a múltiples decisiones, pero a diversos niveles de libertad y de elección efectivos. Tomemos como ejemplo las transformaciones ocurridas en la tarea antañón elemental de telefonar al propio banco. Hoy hemos aprendido a esperar un sistema posthumano de respuesta automática que proporciona una lista de números que nos remiten a otra serie de mensajes pregrabados. O bien acogemos con favor la sorpresa de escuchar una voz humana en tiempo real, aunque sabemos perfectamente que ésta proviene de un *call center* a miles de kilómetros de distancia, de uno de los centros emergentes de la economía mundial. El resultado final es que las llamadas son más económicas que nunca, pero que su duración ha aumentado decididamente, puesto que quien llama debe atravesar muchos obstáculos. De seguro, la comunicación por internet está sustituyendo a todo esto, pero mi punto de vista es que la fuerza centrífuga diferencial de nuestro sistema económico es tal que nos impone correr más rápidamente, a través de contestadores automáticos y líneas transcontinentales, para encontrarnos al fin en el mismo sitio.

El rasgo más destacado de la economía global contemporánea es, por consiguiente, su estructura tecnocientífica. Ésta se desarrolla a partir de la convergencia entre diversas y, en el pasado, diferenciadas ramas de la tecnología, sobre todo entre aquéllas que son consideradas los cuatro jinetes del apocalipsis contemporáneo: nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas. La estructura biogenética comprende el Proyecto genoma humano, la investigación sobre células estaminales, la intervención biotecnológicas sobre animales, semillas, células y plantas. En resumen, el capitalismo avanzado, al mismo tiempo, invierte y obtiene provecho del control científico y económico sobre la mercantilización de todo lo vivo. Este contexto genera una forma paradójica y más bien oportunista de postantropocentrismo en beneficio de las fuerzas de mercado que impunemente privatizan la vida misma.

La mercantilización de la vida realizada por el capitalismo biogenético avanzado es, sin embargo, una cuestión compleja. Tomad en consideración mi tesis: los grandes progresos científicos de la biología molecular nos han enseñado que la materia se autoorganiza (es autopoietica), mientras que la filosofía monista añade que es también estructuralmente relacional y, por ende, está conectada a una serie de medio ambientes. Estas intuiciones se combinan en la definición de vitalidad inteligente o de capacidad autoorganizativa como fuerza confinada en el interior del individuo humano, pero extendida a toda la materia viva. ¿Por qué la materia es tan inteligente? Porque está dirigida por códigos informativos, que utilizan las propias barras de información, y que, al mismo tiempo, interactúan de muchos modos con el medio ambiente social, psíquico y ecológico (Guattari, 1991). ¿Qué ocurre con la subjetividad en este contexto complejo de fuerzas y en este flujo de datos? Mi tesis es que ésta se convierte en un ego relacional y extendido, generado por los efectos combinados de todos estos factores (Braidotti, 1994, 2011a). La capacidad relacional del sujeto posthumano no está confinada en el interior de nuestra especie, sino que concierne a elementos no antropomorfos. La materia viva —incluida la carne— es inteligente y autogestionada, y lo es precisamente porque no está separada del resto de la vida orgánica. Así que no me muevo completamente dentro del método

constructivista, sino que subrayo lo no humano, la potencia generadora de la Vida, que he definido como *zoe*.

El postantropocentrismo está marcado por el surgimiento de la política de la vida (Rose, 2008). La vida, en vez de ser definida como propiedad exclusiva y derecho inalienable de una sola especie, la humana, sobre todas las demás, en vez de ser santificada como una tesis predeterminedada, es entendida como proceso interactivo y sin conclusiones. Esta aproximación vitalista a la materia elimina los confines binarios entre aquella parte de vida, sea orgánica, sea discursiva, tradicionalmente reservada al *anthropos*, es decir, el *bios*, y la parte más amplia de la vida animal y no-humana, también conocida como *zoe*. *Zoe* como fuerza dinámica de la vida en sí, capaz de autoorganización, permite la vitalidad generativa (Braidotti, 2008, 2011). *Zoe* es la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas. El igualitarismo *zoe-centrado* es, para mí, el núcleo de la inflexión postantropocéntrica: es una respuesta materialista, laica, fundada y concreta a la oportunista mercantilización transespecie que es la lógica del capitalismo avanzado. Ésta es, además, la reacción positiva de las teorías sociales y culturales ante los grandes desarrollos hechos por las ciencias. La relación entre estos dos ámbitos será analizada en el cuarto capítulo. Una teoría posthumana del sujeto emerge, pues, como proyecto empírico que apunta a experimentar qué son capaces de hacer los actuales cuerpos modificados bio-tecnológicamente. Estos experimentos *no-profit* con la subjetividad contemporánea concretan las posibilidades virtuales del ego relacional y expandido que actúa en el *continuum* naturaleza-cultura y es mediado tecnológicamente.

No sorprende que esta aproximación experimental *no-profit* a las diversas prácticas de subjetivación no constituya exactamente el espíritu del capitalismo contemporáneo. Bajo la cobertura del individualismo, alimentado por el conjunto cuantitativo de las elecciones de los consumidores, el sistema promueve eficazmente la uniformidad y el conformismo a la idea dominante. La perversión del capitalismo avanzado, y su innegable éxito, consiste en reducir nuevamente el potencial para la experimentación al ultrainflacionado discurso del individualismo posesivo (MacPherson, 1962), ligado al principio de beneficio. Y éste es

exactamente el sentido opuesto a aquel de las experimentaciones intensivas gratuitas, que defiende en mi teoría sobre la subjetividad política posthumana. La economía política oportunista del capitalismo biogenético transforma la vida/*zoe* —es decir, la materia inteligente humana y no humana— en un bien de consumo para el comercio y el beneficio.

Aquello en que se basan las fuerzas del mercado neoliberalista, y aquello en que invierten financieramente, es la potencia informativa de la materia viva en sí. La capitalización de la materia viva crea una nueva economía política, que Melinda Cooper (2013) llama la *Vida como plus-valía*. Ella introduce técnicas políticas discursivo-materiales de control de la población de un orden muy distinto del de la demografía, que ocupa un amplio espacio en la obra de Foucault sobre la gubernamentalidad biopolítica. Las advertencias ahora son globales. Hoy estamos realizando “análisis de los riesgos” no sólo sobre enteros sistemas sociales y nacionales, sino también sobre enteros sectores de la población en la sociedad del riesgo mundializado (Beck, 1999). El verdadero capital, hoy, son los bancos de datos de informaciones biogenéticas, neuronales y mediáticas sobre los individuos, como el éxito de Facebook demuestra a un nivel más banal. El *data-mining* comprende perfiles prácticos que identifican diversas tipologías y características, y las pone en evidencia como objetivos estratégicos específicos para las inversiones de capital. Este tipo de análisis predictivo se aplica también a las técnicas de *life-mining*,<sup>2</sup> cuyos criterios de selección fundamentales son visibilidad, previsibilidad y exportabilidad.

Cooper sintetiza de manera excelente las contradicciones de esta nueva economía política (2013, 26):

¿Dónde termina la reproducción y dónde comienza la invención tecnológica, cuando la vida es movilizad a nivel microbiológico y celular? ¿Cuál es la apuesta en juego, vista la expansión de las leyes sobre la propiedad privada, que ahora lo cubren todo, de los elementos moleculares (patentes biológicas) a los accidentes de la biosfera (créditos de catástrofes)? ¿Qué

relación hay entre las nuevas teorías biológicas sobre el crecimiento, la complejidad y la evolución y las recientes teorías neoliberales sobre la acumulación? ¿Y de qué modo es posible luchar contra estos dogmatismos sin caer en la trampa de la política neo-fundamentalista de la vida (ejemplo de ello son el movimiento pro-vida y el catastrofismo vitalista)?

Es importante notar el énfasis que Cooper pone en subrayar los peligros de las posiciones neofundamentalistas, como aquéllas de los defensores del determinismo biológico y la ley natural, o del holismo ecológico. El riesgo del esencialismo es elevado en los actuales contextos sociopolíticos y exige una constante actitud crítica por parte de aquellos estudiosos que se alinean, en cambio, del lado de la idea posthumana de *continuum* natural-cultural.

Patricia Clough (2008) persigue una línea similar en su análisis sobre la “inflexión afectiva”. Desde el momento en que el capitalismo avanzado reduce los cuerpos a su superficie informativa en términos de recursos energéticos, éste nivela otras diferencias categóricas, en modo tal que «se puedan hallar equivalencias en condiciones de juzgar las formas de vida, y de poner una capacidad vital contra otra (Clough, 2008, 17)».

En nuestros sistemas sociales el valor del capital está constituido por la misma acumulación de informaciones, tanto de sus cualidades inmanentes y vitales como de su capacidad de autoorganización. Clough nos proporciona una lista impresionante de técnicas concretas empleadas por el capitalismo cognitivo (Moulier Boutang, 2012) para probar y monitorear las capacidades de los cuerpos afectivos y bio-mediados: test del ADN, las huellas digitales del cerebro, la *imaging* neuronal, la detección del calor corporal y el reconocimiento virtual del iris o de la mano. Todas estas tecnologías son inmediatamente vueltas operativas como dispositivos de vigilancia, tanto en la sociedad civil como en la guerra contra el terrorismo: una gubernamentalidad necropolítica que convive felizmente con la gestión de la vida misma. Esta gubernamentalidad necropolítica es el argumento del próximo capítulo.

Por ahora, quisiera volver a mi tesis principal: la economía política biogenética del capitalismo comporta, si no la completa desaparición, al menos el matiz de la distinción entre la especie humana y las otras, des-

2. Agradezco a Jose van Dijck por esta expresión.

de el momento que saca provecho de ellas mismas. Semillas, plantas, animales y bacterias caen en esta lógica de inagotable consumo junto con varias muestras de humanidad. La imagen del Hombre vitruviano de Da Vinci en la taza de Starbucks (figura 3) restituye irónicamente el carácter vistoso de las conexiones posthumanas generadas por el capital global: "Compro, luego soy", podría ser su lema.

La economía global es postantropocéntrica puesto que, por último, reagrupa a todas las especies bajo el imperativo del mercado, amenazando con sus excesos la sostenibilidad de todo nuestro planeta. Una especie de interconexión cosmopolita negativa es instaurada, pues, a partir del vínculo panhumano de la vulnerabilidad. La mole de los recientes estudios sobre la crisis medio ambiental y el cambio climático bastarían, por sí solos, para testimoniar el estado actual de emergencia, además de la elevación de la tierra a factor de importancia política. La

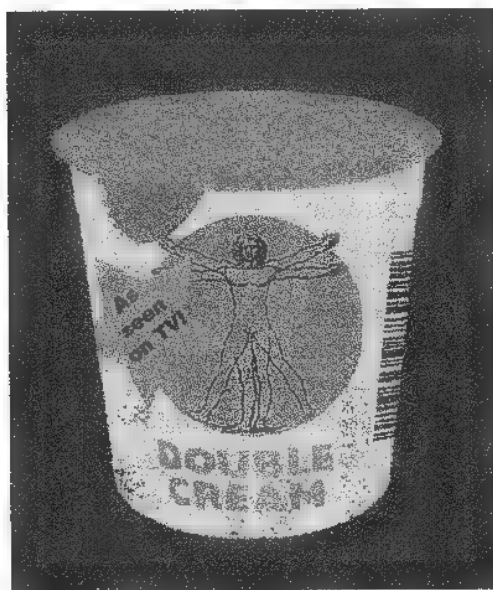


Figura 3. *Vitruvian Man on Starbucks Coffee Cup*  
(Hombre vitruviano en una taza de café de Starbucks).  
Fuente: *Guardian Weekly*, 19 de noviembre de 2011.

retórica admonitoria del postantropocentrismo es hoy particularmente floreciente en la cultura popular. Ésta ha sido criticada (Smelik y Lykke, 2008) en cuanto tendencia negativa, que representa las transformaciones en las relaciones entre los seres humanos y los aparatos tecnológicos o las máquinas mediante del estilo del horror neo-gótico. La literatura y el cine sobre la extinción de nuestra especie y de otras especies, entre otros, las películas de catástrofes, constituyen en género de amplio éxito, que disfruta de gran respaldo popular. He definido este imaginario social, reducido y negativo, como tecno-teratológico (Braidotti, 2003), es decir, como objeto de admiración cultural y aberración. El reflejo distópico de la estructura biogenética del capitalismo contemporáneo es fundamental para explicar la popularidad de este género.

Las investigaciones en ciencias sociales sobre la difundida ansiedad, sea respecto del futuro de nuestra especie, sea de la herencia humanista, es rica y heterogénea. Importantes pensadores liberales como Habermas (2010), o influyentes como Fukuyama (2002), están muy atentos a este tema, como demuestran estar también los críticos sociales Sloterdijk (2009) y Borradori (2003). De manera distinta, ellos expresan profunda preocupación por el estatuto de la persona humana y parecen particularmente atentos a la metamorfosis de lo posthumano, de la cual indican como responsables a las nuevas tecnologías avanzadas. Yo comparto este interés, pero como filósofa posthumana con claros sentimientos antihumanistas, soy tan poco proclive a dejarme coger por el pánico frente a la perspectiva de un deslizamiento de la centralidad de la persona humana, como capaz de ver las ventajas de tal evolución.

Por ejemplo: una vez que tales prácticas matizan los confines cualitativos no sólo entre las diversas categorías (hombre/mujer, negro/blanco, humano/animal, muerto/vivo, centro/margen), sino también en el interior de cada una de ellas, lo humano es subsumido en la red global de control y mercantilización que ha hecho de la Vida su objetivo principal. El concepto mismo de humano tiene, en consecuencia, graves problemas. Donna Haraway lo explica así: «Nuestra autenticidad está garantizada por una base de datos del genoma humano. El archivo molecular está conservado, bajo la forma de propiedad intelectual».



tual legal, en la base de datos de un laboratorio nacional que tiene el mandato de hacerlo públicamente disponible para el progreso de la ciencia y el desarrollo industrial. Éste es el hombre tipo taxonómico transformado en el hombre marca de fábrica» (2000, 113).

Ahora sabemos que el modelo de Hombre que ha sido postulado como universal ha sido ampliamente criticado (Lloyd, 1984) precisamente a causa de su parcialidad. En efecto, este hombre universal coincide implícitamente sólo con el varón, blanco, urbanizado, hablante de un idioma estándar, heterosexual inscrito en la unidad reproductiva base, ciudadano de pleno derecho de una comunidad política reconocida (Irigaray, 1990a; Deleuze y Guattari, 2006). ¿Se puede obtener algo menos representativo? Como si esta línea argumental no bastase, este Hombre es también llamado a cometidos y reconducido a su particularidad de especie como *anthropos* (Rabinow, 2008; Esposito, 2004), es decir, como representante de una especie generalmente jerárquica, hegemónica y violenta, cuya centralidad es hoy puesta en discusión por la combinación de los progresos científicos y los intereses de la economía global. Massumi se refiere a este fenómeno como aquel del *ex hombre*: «Una genérica matriz integrada en la materialidad de lo humano», y como tal sometida a mutaciones significativas: «La integridad de la especie ha sido sustituida por el modelo bioquímico de expresión de la mutabilidad de la materia humana» (1998, 60).

Estos análisis indican que la economía política del capitalismo biogenético es postantropocéntrica por lo que se refiere a su misma estructura, pero no necesaria y automáticamente posthumanista. Además, éste tiende a ser profundamente inhumano, como veremos en el próximo capítulo. La dimensión posthumana del postantropocentrismo puede ser leída, por consiguiente, como un movimiento deconstructivo. La que es deconstruida es la supremacía de la especie, pero la que sufre un duro golpe es cualquier noción persistente de naturaleza humana, del *anthropos* y *bios*, como categóricamente distintos de la vida de los animales y no-humanos, o sea, de *zoe*. Lo que queda en primer plano, en cambio, es el *continuum* naturaleza-cultura en la estructura encarnada por la subjetividad extendida. Este cambio puede ser interpretado como una especie de *éxodo antropológico*, una fuga de la concepción domi-

nante del Hombre como señor indisputado de la creación (Hardt y Negri, 2002, 2006), una colosal hibridación de la especie.

Una vez desafiada la centralidad del *anthropos*, un cierto número de confines entre el hombre y *los otros de sí* comienzan a caer, con un efecto en cascada que abre perspectivas inesperadas. De este modo, si la decadencia del humanismo inaugura lo posthumano exhortando a los humanos sexualizados y racializados a emanciparse de la relación dialéctica esclavo-amo, la crisis del *anthropos* allana el camino a la irrupción de las fuerzas demoníacas de los otros naturalizados. Animales, insectos, plantas y medio ambiente, incluso planeta y cosmos en su conjunto, son ahora llamados a juego. Esto pone otra carga de responsabilidad sobre nuestra especie, que es la causa principal del desastre ecológico. El hecho de que nuestra era geológica sea conocida como *antropocena*<sup>3</sup> evidencia, al mismo tiempo, la potencia tecnológicamente mediada adquirida por *anthropos* y sus consecuencias potencialmente letales para todos los demás.

Además, la transposición de los otros naturalizados plantea una serie de complicaciones conceptuales y metodológicas ligadas a la crítica del antropocentrismo. Esto es debido al hecho práctico de que, en calidad de entidades encarnadas, todos somos parte de la naturaleza, aunque la filosofía académica continúa buscando fundamentos trascendentales para la conciencia humana. ¿Cómo conciliar esta conciencia materialista, este naturalismo estratégico, con las exigencias del pensamiento crítico? Materialismo vitalista, la teoría nómada posthumana impugna la arrogancia del antropocentrismo y el *excepcionalismo* de lo humano en cuanto categoría trascendental. Más bien sanciona una alianza con la fuerza generativa e immanente de *zoe*, o sea, la vida en sus aspectos no humanos. Esto requiere un cambio de nuestro común concepto de pensamiento en sí, figurémonos del pensamiento crítico.

En el resto del capítulo desarrollaré esta intuición en una serie de ámbitos interrelacionados de investigación postantropocéntrica. Mi atención se concentra en los aspectos productivos de la condición

3. El término fue acuñado por el premio Nobel de química Paul Crutzen en 2002. Su uso es ampliamente difundido y compartido.



posthumana en la medida en que ésta abre perspectivas para la transformación afirmativa tanto de la estructura de la subjetividad como de la producción de teoría y conocimiento. He definido estos procesos como "devenir animal, devenir tierra y devenir máquina", remitiéndome a la filosofía de Deleuze y Guattari, a pesar de mi autonomía respecto de su pensamiento. El eje de transformación del devenir animal, por consiguiente, comporta el desplazamiento del antropocentrismo y el reconocimiento de la solidaridad transespecie sobre la estela de nuestro estar arraigados al medio ambiente, es decir, encarnados, integrados, en simbiosis con otras especies (Margulis y Sangan, 1995). La dimensión planetaria o del devenir tierra pone en escena las problemáticas del medio ambiente y la sostenibilidad social, con un énfasis particular en la ecología y la cuestión del cambio climático. El eje del devenir máquina resquebraja la distinción entre humanos y circuitos tecnológicos, introduciendo relaciones mediadas tecnológicamente y entendiéndolas como fundamentales para la constitución del sujeto. Concluiré proponiendo un concepto que será central en el cuarto capítulo, o sea, que es menester aplicar el concepto vitalista de *realismo de la materia* como punto de partida de un sistema ético de valores en que la vida tenga un papel central no sólo en las ciencias llamadas justamente de la vida, sino también en las ciencias humanas del siglo XXI. Comencemos tomando en consideración estos casos uno a la vez.

## Posthumano y devenir animal

El postantropocentrismo destituye el concepto de jerarquía entre las especies y el modelo singular y general de Hombre como medida de todas las cosas. El vacío ontológico así abierto es llenado rápidamente por la llegada de nuevas especies. Pero entre el decir y el hacer está, de por medio, la barrera gigantesca de ancestrales hábitos y prácticas de lenguaje y de convenciones metodológicas inherentes a la filosofía crítica. ¿El lenguaje no es, a fin de cuentas, el instrumento antropológico por excelencia? En el anterior capítulo hemos visto como la tradición de pensamiento humanista determina también el contexto para una au-

tocomplaciente relación del Hombre consigo mismo. Este narcisismo ontológico caracteriza el sujeto dominante sea en relación a las cualidades que incluye y se jacta de ejemplificar, sea en relación a aquéllas que excluye, atribuyéndolas a otros desclasados.

El sujeto del humanismo avanza una pretensión internamente contradictoria con el fin de sostener su posición soberana. Éste es, al mismo tiempo, un concepto abstracto y universal como el portavoz de una especie específica y elitista: es tanto Hombre como *anthropos*. Esta pretensión lógicamente imposible se funda en la hipótesis de una anatomía política, según la cual la contraparte del poder de la razón es la noción del Hombre *animal racional*. Como hemos visto en el primer capítulo, esperamos que el segundo posea un cuerpo físico perfectamente funcional, implícitamente modelado sobre los ideales de masculinidad blanca, normalidad, juventud y salud. La dialéctica de la alteridad es el motor interno del poder humanista del Hombre, el cual distribuye las diferencias a una escala jerárquica como método para gobernarlas. Todos los demás modelos de tipos corpóreos son alejados por la posición del sujeto, aun incluyendo algunos *otros antropomorfos*: no blancos, no varones, no normales, no jóvenes, no saludables, minusválidos, deformes o de edad avanzada. La exclusión concierne también a categorías ontológicas divisorias entre el hombre y lo zoomorfo, lo orgánico y las otras especies. Todos estos otros son descritos en términos de empeoramiento, son patologizados y expulsados de la normalidad, son desplazados a la vertiente de la anomalía, la desviación, la monstruosidad y la bestialidad. Este proceso es completamente antropocéntrico, según líneas de sexo y raza, en cuanto sostiene ideales estéticos y morales basados en la civilización europea blanca, machista y heterosexual.

Quisiera mirar más de cerca los mecanismos implicados en la dialéctica de la diferencia negativa, desde la perspectiva de los animales. El animal es el más necesario, familiar y precioso otro del *anthropos*. Sin embargo, esta familiaridad está cargada de insidias. En una brillante y paródica taxonomía, Louis Borges clasificaba los animales en tres grupos: aquéllos con los que miramos la televisión, aquéllos que comemos y aquéllos a los que tenemos miedo. Este intenso nivel de familiaridad vívida confina la interacción humano-animal en los parámetros clási-

cos, sobre todo en aquéllos de la relación edípica (tú y yo sentados en el mismo sofá); en aquéllos de la relación instrumental (tú que eventualmente serás consumido); y en aquéllos de la relación fantasmal (objetos exóticos y extintos de infoentretenimiento y de pasatiempo).

Dejadme analizar sumariamente cada uno de estos casos. La relación edípica entre humanos y animales es desigual y está dominada por el Hombre y por la costumbre estructuralmente masculina de dar por descontado el acceso directo y el consumo del cuerpo de la otra, animales incluidos. Como modelo de relación, es, además, neurótico, desde el momento en que está saturado de proyecciones, tabús y fantasías. Éste simboliza también la suprema arrogancia ontológica de un sujeto humano que considera que todo le es debido. Derrida se refiere al poder de la especie humana sobre los animales con el término carnofalologoncentrismo (Derrida, 2006) y lo he criticado en cuanto ejemplo de violencia epistémica y material. En sus comentarios Berger y Segarra (2011) sostienen que el trabajo de Derrida sobre la animalidad no es marginal, sino central, por su análisis sobre los límites del proyecto ilustrado. El ataque de Derrida al antropocentrismo es presentado, en consecuencia, como correlato necesario de su crítica del humanismo. La fuerte conexión lógica e histórica entre ellos determina una crítica política de los daños que la razón occidental ha infligido a los múltiples otros. El reconocimiento de vínculos comunes de vulnerabilidad puede generar nuevas formas de comunidad y compasión posthumana (Pick, 2011). Esta relación familiar, edípica y, por ende, ambivalente y manipuladora, entre humanos y animales se ha expresado de muchas maneras que se han luego entrelazado con nuestros hábitos mentales y culturales. El primero de estos modos es la *metaforización*.

Los animales han largamente articulado la gramática social de las virtudes y las categorías morales en beneficio de los humanos. Esta función normativa ha sido canonizada por los glosarios morales y los bestiarios pedagógicos que transformaban a los animales en referentes metafóricos para normas y valores. Pensemos, simplemente, en los prestigiosos precedentes literarios de las nobles águilas, los insidiosos zorros, los humildes corderos, los grillos y las abejas que Tito Livio y Molière han immortalizado. Estas metáforas consuetudinarias alimen-

tan el carácter fantasmal de la interacción humano-animales, que en la cultura contemporánea es expresada de la mejor manera por el valor de entretenimiento de los caracteres no-anthropomorfos, yendo de King Kong a las criaturas azules de *Avatar*, sin olvidar los famosos dinosaurios de Spielberg en *Parque jurásico*.

A nivel social, la necesidad de nuevas interacciones entre humano y animal es muy sentida, y lleva a menudo a la crítica de la representación. Las *Especies amigas*, como Haraway las ha definido (2003), han sido históricamente relegadas a narrativas infantilizantes que establecían relaciones de parentesco afectivas entre las especies. El principal efecto de esta narrativa es el discurso sobre la devoción y la incondicional fidelidad de los perros, que Haraway intenta contener con toda su pasión. Como compuesto natural-cultural, un perro —al igual que otros productos de las tecno-ciencias— es un otro radical, aunque otro significativo. Éste está construido socialmente como muchos humanos, no sólo a través del cribado genético, sino también a través de reglas de higiene y salud, y de varias prácticas de peinado y aseo. ¿Quién no se ha esforzado por contener una risita al enterarse de la noticia del éxito de las clínicas de adelgazar para animales domésticos en los barrios ricos de Los Ángeles? En estos días posthumanos algunas sorprendentes formas de equivalencia son redescubiertas entre diferentes organismos. Tenemos que idear, por tanto, un sistema de representación que esté en armonía con la actual complejidad de los animales no humanos y con su proximidad a los humanos mismos. El punto es ahora aproximarse a nuevos modelos de relación; los animales ya no son parte de ese sistema de significados que sostiene las proyecciones y las aspiraciones morales de los humanos. Hay que acercarse a ellos con un nuevo método neo-literario, como a un código de significado autónomo, una *zoontología* (Wolfe, 2003).

La segunda manifestación significativa de la familiaridad problemática y contradictoria entre humanos y animales está ligada a la economía de mercado y a la fuerza de trabajo. Desde la antigüedad los animales han constituido una especie de zoo-proletariado, en la jerarquía de las especies decidida por los humanos. Han sido explotados para los trabajos fatigosos, como esclavos naturales y apoyo logístico desde

los albores de la humanidad hasta la época mecánica. Ellos representan, además, un recurso industrial, desde el momento en que los cuerpos animales constituyen ante todo un producto material, partiendo de la leche hasta la carne comestible, pasando por los colmillos de elefante, la piel de muchas criaturas, la lana de las ovejas, el aceite y la grasa de las ballenas, la seda de la oruga.

Como indican las figuras que he incluido en la segunda viñeta de la introducción general, esta economía política de explotación discursiva y material a gran escala perdura hoy en día, desde el momento en que los animales representan la materia viva de los experimentos científicos, de la agricultura biotecnológica, de la industria cosmética, farmacológica y de muchos otros sectores. Animales como los cerdos y los ratones genéticamente modificados para producir órganos en los experimentos para los xenotransplantes. El uso de animales como conejillos de Indias y la clonación son hoy prácticas científicas convalidadas: los oncorratos y la oveja Dolly ya forman parte de la historia (Haraway, 2000; Franklin, 2007). En el capitalismo avanzado animales de todas las especies y categorías son transformados en cuerpos disponibles y comercializables, inscritos en el mercado global de la explotación postantropocéntrica. Como ya he dicho, el tráfico de animales representa hoy el tercer más amplio mercado ilegal del mundo, después de las drogas y las armas y antes que las mujeres. Esto da lugar a un vínculo en negativo entre animales y humanos. Al final de la Guerra Fría, cuando perros y monos eran lanzados en órbita en el ámbito de los incipientes programas de exploración del espacio y de la creciente competición entre EE UU y la URSS, George Orwell irónicamente afirmó: «Todos los animales son iguales, pero unos son más iguales que otros» (Orwell, 1998). A principios del tercer milenio, en un mundo caracterizado por una guerrilla perenne y mediada tecnológicamente, tal majestuosidad metafórica resuena bastante falsa. El postantropocentrismo sugiere más bien lo contrario: ningún animal es más igual que cualquier otro, desde el momento en que todos están inscritos en una economía de mercado de intercambios globales que los mercantiliza con el mismo grado de intensidad y los hace disponibles del mismo modo. Todas las demás distinciones se van esfumando.

Al mismo tiempo, en nuestros días, el pasado modelo de relación está siendo rearticulado. Está avanzando una inflexión *zoe-igualitaria*, que nos exhorta a comprometernos en relaciones más equitativas con los animales. El actual pensamiento postantropocéntrico tiene como efecto una nueva animalidad antiedípica dentro de una tecnocultura que cambia rápidamente y que provoca mutaciones a todos los niveles. Desde mi perspectiva, ahora el desafío es entender como desterritorializar, como hacer nómada la interacción humano-animal, en modo tal de superar la metafísica de la sustancia y sus corolarios, la dialéctica de la alteridad. Esto comporta también, en consecuencia, la desacralización del concepto de naturaleza humana y de la vida que la anima. Donna Haraway, pionera del pensamiento postantropocéntrico y sagaz estudiosa de la interacción humano-animal, halla esta inflexión fundamental en las viñetas irónicas que retratan las especies amigas en la pose del Hombre vitruviano (véase figura 4 y 5). ¿Pueden gatos y perros ser medida al menos de algo, aunque no de todas las cosas? ¿Puede esto sustituir la jerarquía genética que subyace tácitamente en la autorrepresentación humanista? Aquí vemos manos a la obra los efectos contradictorios

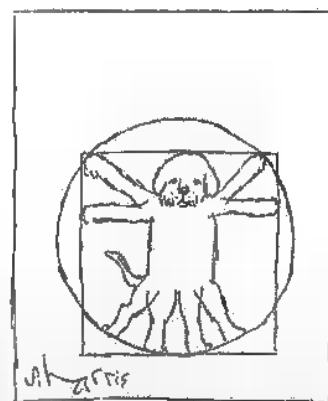


Figura 4. *Leonardo Da Vinci's Dog*  
(El perro de Leonardo da Vinci),  
de S. Harris.

Fuente: [www.cartoonstock.com](http://www.cartoonstock.com).

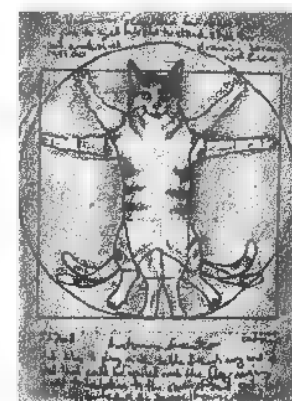


Figura 5. *Vitruvian Cat*  
(El gato vitruviano),  
de Maggie Stiefvater.

Fuente: Maggie Stiefvater via Flickr, 2007.

de la política postantropocéntrica de la vida en sí, que ya he comentado en este capítulo.

Lo posthumano en su variante postantropocéntrica sustituye el esquema dialéctico de oposición, reemplazando los dualismos predeterminados por el reconocimiento de un profundo *zoe-igualitarismo* entre humanos y animales. La vitalidad de sus vínculos se basa en el compartimiento del planeta, los territorios y el medio ambiente en términos que ya no son claramente jerárquicos y auto-evidentes.

Esta interconexión vital da lugar a un cambio cualitativo de la relación, alejándola del especismo y acercándola a la revalorización ética de qué son capaces de hacer los cuerpos (humanos, animales, otros). Una etología de las fuerzas basada en la ética spinozista emerge como principal punto de referencia para cambiar la relación humano-animal. Ésta traza un nuevo contexto político, que yo interpreto como un proyecto afirmativo en respuesta a la mercantilización de la vida en todas sus formas, que representa la lógica oportunista del capitalismo avanzado.

Esta aproximación postantropocéntrica exige mayores esfuerzos de nuestra imaginación con el fin de arraigar nuestras representaciones en la vida real y hacerlo de manera afirmativa. Al respecto, debemos reconsiderar a perros, gatos y otros animales de sofá por encima de las divisiones entre las especies, no sólo afectivamente, sino también orgánicamente. En calidad de compuestos natural-culturales, estos animales se presentan como cibernéticos, es decir, como criaturas híbridas, vectores de una relacionalidad posthumana. En diversos aspectos, la oveja Dolly es la figuración ideal de la nueva relación postantropocéntrica humano-animal debido a la compleja temporalidad biomedida y a las formas de intimidad que prefigura. Ésta es, al mismo tiempo, el último ejemplar de su especie —descendiente de un linaje de ovejas concebidas y reproducidas como tales— y el primer ejemplar de una nueva especie: la oveja electrónica que Philip K. Dick ha soñado, precursora de la sociedad de andróides de *Blade Runner* (1982). Clonada, no concebida mediante el sexo, mezcla heterogénea de organismo y máquina, Dolly ha sido desconectada de la reproducción y separada de su estirpe. Dolly no es la hija de ninguno de los miembros de su vieja especie, al mismo tiem-

po, huérfana y madre de sí misma. Primera de un nuevo género, se sitúa más allá de las dicotomías del sexo del sistema binario y patriarcal de parentesco.

Copia sin original, Dolly impulsa la lógica del simulacro postmoderno a su perversión final. Ella actualiza la inmaculada concepción en versión biogenética de tercer milenio. La ironía alcanza el patetismo cuando recordamos que Dolly murió de una enfermedad banal y muy familiar: reumatismo. Después de lo cual, para añadir el insulto a la injuria, ha sufrido un último ataque a su dignidad, la taxidermia, y ha sido embalsamada y expuesta como rareza científica en un museo. Ella proviene del siglo XIX, pero como celebridad mediática está perfectamente de acuerdo con el siglo XX. Tan arcaica como postmoderna, Dolly es un compuesto de múltiples anacronismos, situados en diversos ejes cronológicos. Ocupa momentos temporales complejos y auto contradictorios. Como otros animales y entidades tecno-teratológicas (viene a la memoria el oncorratón), Dolly rompe la linealidad del tiempo y existe en un continuo presente. Esta temporalidad tecnoelectrónica sin tiempo, está saturada de asincronías, es decir, está estructuralmente desquiciada. Pensar en Dolly hace desvanecer las categorías de pensamiento que hemos heredado del pasado, fuerza latitud y longitud del pensamiento mismo, aportando profundidad, intensidad y contradicciones. Desde el momento en que ella encarna la complejidad, esta entidad que ya no es un animal, pero aún tampoco una máquina completa, es el ícono de la condición posthumana.

Haraway subraya, además, la necesidad de nuevas figuraciones, visiones y representaciones del *continuum* humano-animal. Ella propone comenzar por reconsiderar la interacción humano-animal de la figuración híbrida del oncorratón. Como primer animal patentado del mundo, organismo transgénico creado con fines de investigación, el oncorratón es posthumano en cualquier sentido posible del término. Ha sido creado con objetivos de provecho y comercio entre laboratorios y mercado, y así viaja entre las oficinas de patentes y las de investigación. Haraway desea establecer un sentido de parentesco con estos animales transgénicos. Ella enfatiza el hecho de que el oncorratón es, al mismo tiempo, víctima y chivo expiatorio, una figura similar a Cristo que se

sacrifica para encontrar una cura para el cáncer de pecho y así salvar la vida de muchas mujeres: un mamífero que salva a otros mamíferos. Desde el momento en que el oncorratón resquebraja la pureza del linaje, es también una figura espectral. Como Dolly, el oncorratón es un siempre-vivo que contamina el orden natural sencillamente porque no nace, sino que se fabrica. Es un aparato tecno-teratológico que interfiere con los códigos prestablecidos y, por tanto, desestabiliza y reconstruye, al mismo tiempo, el sujeto posthumano. Figuras como Dolly y el oncorratón no son metáforas, sino vehículos de la imaginación para arraigar nuestro poder de comprensión de los horizontes mudables del presente.

Soy bastante consciente de que mi gozosa aprobación de la inflexión postantropocéntrica puede parecer demasiado entusiasta e incluso triunfalista para algunos (Moore, 2001). Como he sostenido en el capítulo anterior, la relación de cada uno con lo posthumano está determinada, en primer lugar, por la valoración crítica de lo humano. Mi arraigada propensión antihumanista se revela en la alegría con que acojo la decadencia del *anthropos*. Sin embargo, mi entusiasmo posthumano no me ciega ante las cruentas contradicciones y el poder renovado de las diferencias negativas presentes en las actuales interacciones humano-animal. Los viejos modelos de comportamiento instrumental están aún operativos, de seguro, sobre los animales usados para procurarnos alimento, lana y productos para la piel, el trabajo en el sector agrícola, industrial y científico.

Si más no, la economía necropolítica es agravada por los confines globales y la crisis financiera. En cuanto capitalismo avanzado de mercados y beneficios extraídos de la estructura biogenética, ésta contribuye a la decadencia del antropocentrismo. Los animales están apretados en una doble mordaza: por un lado, hoy son más que nunca objeto de una explotación inhumana; por el otro, se aprovechan de formas de humanización reparadora. Esta situación conflictiva me lleva a concluir que el postantropocentrismo tiene tanto para los hombres como para los animales facetas negativas.

Consentidme que me explique.

## Humanismo compensatorio

Durante la segunda mitad del siglo XX, la cuestión de los derechos de los animales ha cogido impulso en muchas democracias liberales avanzadas. Los partidos políticos, de varios parlamentos del norte de Europa, se han dedicado enteramente al bienestar de los otros no antropomorfos: los partidos Verdes o Animalistas. Éstos se obstinan en la crítica al especismo, o sea, en la arrogancia del Hombre como especie dominante cuya prepotencia da por descontado el acceso al cuerpo de los otros. Los activistas por los derechos de los animales defienden el fin de la *antropolatría*, la hipótesis de la superioridad humana, y luchan por un mayor respeto y una mayor prioridad de los intereses de las otras especies y organismos.

En la teoría de los derechos de los animales, tales premisas analíticas postantropocéntricas se combinan con elementos del neohumanismo para volver a proponer una serie de valores humanistas. Esto concierne a los sujetos antropomorfos, que se presume poseen una identidad unívoca, conciencia autorreflexiva, racionalidad moral y capacidad de compartir emociones como la empatía y la solidaridad. Estas mismas virtudes y capacidades son atribuidas, además, a los otros no antropomorfos. Las hipótesis epistemológicas y morales que sostienen esta posición han sido adoptadas desde la Ilustración, pero con anterioridad estaban reservadas sólo a los humanos, en desmedro de todos los agentes no humanos como los animales y las plantas. Los sostenedores de los derechos de los animales, que defino como neohumanistas postantropocéntricos, convergen en la necesidad de defender y expandir estos valores a otras especies.

El más conocido portavoz de los derechos de los animales, Peter Singer, defiende una posición utilitaria a favor del racionalismo moral de los animales. Una humanista liberal como Nussbaum (2006) coincide en la persecución de la equidad de las especies. Moviéndose en el interior de la tradición liberal, Mary Midgley (1996) incluso no se sirve del término antropocentrismo, y se refiere a él con la expresión «chovinismo humano, sin empatía, equiparable al chovinismo nacionalista, racista y sexista. También podría ser llamado Humanismo exclusivo, como

opuesto al tipo hospitalario, amigable e inclusivo» (1996, 105). Midgley lo sostiene de manera alternativa, admitiendo que «nosotros no terminamos en nosotros mismos y no somos autosuficientes, sea como especie, sea como individuos, si no que vivimos naturalmente en una recíproca dependencia» (1996, 9-10). En su poderoso análisis sobre la crisis medio ambiental de la razón, Val Plumwood (2003) exige una nueva ética dialógica interespecies basada en la descentralización del privilegio humano.

Para las ecofeministas radicales aquí se hallan, si se quiere, tanto el utilitarismo como el liberalismo: el primero en la aproximación condescendiente hacia los otros no humanos, el segundo en la negación hipócrita del dominio manipulador del hombre sobre los animales. Esta crítica es extendida también al componente destructivo del individualismo humano que comporta egoísmo y un sentido fuera de lugar de superioridad, que para las feministas está conectado (Donavon y Adams, 1996, 2007) al privilegio masculino y a la opresión de las mujeres y sostiene la teoría general del mismo dominio masculino. Comer carne es considerado una forma legalizada de canibalismo por las viejas y las nuevas feministas vegetarianas y veganistas (Adams, 1990; MacCormack, 2012). El especismo es, por tanto, estimado responsable de un privilegio indebido, tal como el racismo y el sexismo. La difusión del sistema jerárquico *sexo-especie* tiende a permanecer ignorada y no criticada incluso en el contexto del activismo por los derechos animales. La influencia correctiva del feminismo es revalorizada en cuanto subraya la importancia política tanto de la colectividad como de los lazos afectivos.

Nuevos datos analíticos sobre el estatuto de los animales están actualmente siendo tomados en consideración gracias a los instrumentos interdisciplinarios de la antropología, la primatología, la paleontología y los *science and technology studies*. Uno de los más prometedores neo-humanistas postantropocéntricos en este ámbito es Frans de Waal (1996), que extiende los clásicos valores humanistas, como la empatía y la responsabilidad moral, a los primates superiores. Sobre la base de rigurosas observaciones empíricas de los grandes simios, De Waal transforma nuestros conceptos de evolución y psicología evolutiva de-

safiando el acuerdo sobre el énfasis dado a la agresión como motor del desarrollo de la especie. La obra innovadora de De Waal sobre *nuestro simio interior*, la comunicación que se encuentra entre los bonobos y el intercambio sexual como núcleo de la formación de la comunidad, toca también una nota en apoyo del papel de las hembras de la especie en la evolución. En su estudio más reciente (2009), De Waal subraya la importancia de la empatía como forma de comunicación emocional o como forma de comunicación emocionalmente mediada entre primates no-humanos.

El énfasis sobre la empatía ayuda a realizar diversos objetivos significativos con vistas a la teoría posthumana de la subjetividad. Ante todo, ésta permite la reapropiación de la comunicación como instrumento de la evolución. En segundo lugar, identifica en las emociones, más que en la razón, la bóveda de la conciencia. En tercer lugar, desarrolla aquélla que Harry Kunnemann ha definido como una forma de *naturalismo hermenéutico* que se aleja críticamente de la tradición del constructivismo social, y que considera los valores morales como cualidades innatas. Ésta es una aportación significativa para la teoría del *continuum* naturaleza-cultura. Nuestra especie, sostiene De Waal, es *obligatoriamente gregaria* (2006, 4). Además, la concepción del sujeto de De Waal es materialista, puesto que es contraria a la trascendencia de la razón, y atraída por la aproximación de David Hume a las emociones y a las pasiones como claves de la formación de la identidad. El último hecho, pero no por eso menos importante, es que De Waal es un social-demócrata postantropocéntrico muy comprometido en la creación de infraestructuras sociales de generosidad y recíproco altruismo y solidaridad. Su idea de que el bien moral es contagioso es sostenida por la teoría de la empatía basada en los *neuroni mirrors*. La atención recae en la continuidad ética entre humanos y primates superiores, aunque se recuerda que es demasiado fácil proyectar nuestras tendencias agresivas en los animales y reservar la cualidad de lo bueno como prerrogativa para nuestra especie. De Waal (1996) asevera que la evolución ha suministrado, además, los requisitos para la moralidad y ataca la *antroponegación* de los humanos presuntamente superiores (2006, 16). La empatía como tendencia moral innata y genéticamente transmitida, o la

naturalización de la moral, está muy en boga, mientras que los genes egoístas y la avidez están decididamente fuera de moda. Todos estos aspectos son muy relevantes desde el punto de vista de una teoría posthumana del sujeto.

La razón por la que soy, de algún modo, escéptica en relación al neohumanismo postantropocéntrico, sin embargo, consiste en el hecho de que éste no es crítico respecto del humanismo en sí. Los esfuerzos compensadores por cuenta de los animales generan la que yo considero una especie de tardía solidaridad entre los habitantes humanos del planeta, actualmente traumatizados por la globalización, la tecnología y las nuevas guerras, y los correspondientes otros animales. Éste es, a lo sumo, un fenómeno ambivalente, desde el momento que combina un sentimiento negativo de vínculo entre las especies con un clásico y bastante magnánimo acento moral humanista. En este abrazo transespecie el humanismo está hoy siendo reimpuesto acríticamente bajo la égida del igualitarismo de las especies. En mi trabajo sobre el sujeto posthumano, he elegido no dejar de lado el reconocimiento crítico de los límites del humanismo tal como es delineado en el capítulo anterior. Además, soy dolorosamente consciente del hecho de que vivimos en la era de lo *antropoceno*, o sea, una era en que la balanza ecológica de la tierra está regulada directamente por la humanidad. Creo, por otra parte, que en un momento de profunda crisis epistemológica, ética y política, la extensión de los privilegios ligados por los valores humanistas a las otras categorías difícilmente sería considerada como un movimiento generoso y desinteresado, más fácilmente como un intento de hacer productiva tal inclusión. Sostener el vínculo vital entre los seres humanos y las otras especies no sólo es necesario, sino también útil. Estimo este vínculo negativo en cuanto efecto de la vulnerabilidad compartida, que es, ella misma, una consecuencia de las acciones humanas sobre el medio ambiente. ¿Acaso éste es el momento en que los humanos extienden a los no-humanos su continua ansia por el futuro? El precio a pagar es la humanización de los animales no humanos, sobre todo en el momento histórico en que la misma categoría de lo humano está expuesta a críticas.

Antropomorfizar en modo de extender a los animales el principio de igualdad moral y jurídica puede ser un gesto noble, pero es intrínse-

camente defectuoso, al menos por dos motivos. En primer lugar, ésta confirma el sistema binario de distinción entre hombre y animal, imponiendo, aunque sea con un buen fin, la categoría hegemónica de lo humano a los otros. En segundo lugar, niega completamente las especificidades de los animales, porque los trata de manera uniforme, como símbolos del valor transespecie, a través del mismo y universal sentimiento de empatía. En mi opinión, el punto sobre las relaciones posthumanas, sin embargo, es comprender la interrelación entre humano y animal como constitutiva de la identidad de cada uno. Es una relación de transformación o de simbiosis que se hibrida y altera la "naturaleza" de cada uno para poner el primer plano los motivos centrales de su interacción. Éste es el *milieu* del *continuum* humano/no-humano, que necesita ser explorado como si fuera un experimento abierto, no como una deducción moral descontada de valores presuntamente universales. Los términos de esa particular interacción deben permanecer normativamente neutrales, al fin de permitir que los nuevos parámetros emerjan para el devenir animal del *anthropos*, un argumento que se ha silenciado en exceso a causa del prejuicio de la supremacía de la especie. Es preciso abrir nuevos espacios intensivos de devenir y, cosa aún más importante, es preciso vigilar a fin de que tales espacios permanezcan abiertos.

En una época en que la filiación natural es sustituida por las marcas de empresas y los bioproductos patentados, los imperativos éticos de crear vínculos transespecie y de ser responsables del bienestar de los "otros" se mantienen tan fuertes como siempre. Pero ahora necesitamos nuevas genealogías, representaciones alternativas, teóricas y jurídicas, de un nuevo sistema de parentesco, de narraciones que estén a la altura de este desafío extraordinario. El universo en el que me encuentro viviendo como sujeto postindustrial del llamado capitalismo avanzado, se caracteriza por su mucha familiaridad e incluso demasiados puntos en común con el posicionamiento material y simbólico de diversos seres humanos sexuados femeninos, la oveja clonada Dolly y los oncorratones usados como conejillos de Indias. Me siento tan en deuda con los miembros genéticamente modificados del ex reino animal, como con los ideales humanistas que proclaman la unicidad de mi



especie. Del mismo modo, mi posición situada de hembra de la especie me hace estructuralmente más cercana a los organismos vivos de los que extraemos órganos y células sin su consentimiento, que a cualquier noción abstracta de inviolabilidad y de integridad de la especie humana.

Sé que esto puede parecer inconsciente y aventurado, pero yo me quedo de este lado: del lado de lo que ya no se identifica con las categorías dominantes del sujeto, pero que no es aún del todo libre de las jaulas de la identidad, o sea, del lado de lo que es diferente y sigue diferenciándose de sí y, por ende, está cerca de *zoe*, el sujeto postantropocéntrico. Para mí, estos elementos rebeldes están conectados a la conciencia feminista de qué significa encarnar un cuerpo de mujer. En cuanto tal, yo soy una loba, una criadora de múltiples células en todas direcciones; yo soy una incubadora y un vehículo de virus vitales y letales. Yo soy la madre tierra, generadora de futuro. En la economía política del falologocentrismo y el humanismo antropocéntrico, que predica la soberanía de lo Mismo en un falso modo universalista, mi sexo recae en la vertiente de la alteridad, considerada como diferencia peyorativa, como ser menos digno. El devenir posthumano se dirige a mi conciencia feminista, porque mi sexo, históricamente hablando, no ha tomado del todo parte en la humanidad, he aquí por qué mi fidelidad a esta categoría continúa siendo negociable y nunca dada por descontado.

## Posthumano y devenir tierra

La decadencia del antropocentrismo se traduce en una vigorosa reestructuración de la relación humano-animal, pero la teoría crítica debería estar en condiciones de adaptarse al desafío, considerando la larga historia literaria y discursiva de tal relación y de los múltiples imaginarios y vínculos afectivos que la han consolidado. La inflexión postantropocéntrica hacia una perspectiva planetaria y geocentrada, sin embargo, es un terremoto conceptual a una escala del todo distinta de aquella del devenir animal del hombre. Este acontecimiento está propa-

gando ondas sísmicas en el ámbito de las ciencias humanas y el pensamiento crítico. Claire Colebrook, con su habitual agudeza, se refiere a él como a un «cambio del clima crítico».<sup>4</sup>

En la era de lo *antropoceno*, el fenómeno conocido como geomorfismo es, de costumbre, expresado en términos negativos, como los de la crisis medio ambiental, el cambio climático y la sostenibilidad ecológica. Sin embargo, hay también una dimensión positiva en el sentido de la reconfiguración de la relación con nuestro complejo hábitat, que solemos llamar naturaleza. La tierra, o la dimensión planetaria de la cuestión medio ambiental, no representan un área de interés similar a las otras. Ésta es más bien la cuestión inmanente a todas las otras, desde el momento que la tierra constituye nuestra base general y común. Es el *milieu* para cada uno de nosotros, habitantes humanos y no humanos de este particular planeta, en esta particular era. La dimensión planetaria se abre a aquella cósmica en una perspectiva inmanente y materialista. Mi tesis es que, de nuevo, este cambio de perspectiva es heraldado de alternativas para la renovación de la subjetividad. ¿A qué se parecerá el sujeto geocentrado?

El punto de partida continúa siendo, para mí, el *continuum* naturaleza-cultura, aunque ahora me urge añadir a tal contexto la convicción de la filosofía monista que, como ha afirmado Lloyd, «todos nosotros somos parte de la naturaleza» (1994). Esta frase, que ella contextualiza en una ontología monista basada en la filosofía de Spinoza, invita a la reflexión y, al mismo tiempo, es fuente de inspiración. Es ulteriormente complicada por el hecho de que nosotros, los ciudadanos del tercer milenio, estamos actualmente viviendo un *continuum* naturaleza-cultura que es tecnológicamente modificado y globalmente difuso. Esto comporta el hecho de que no podemos apoyar una teoría de la subjetividad que dé por descontados los fundamentos naturalistas, ni podemos remitirnos al constructivismo social o a la teoría dualista del sujeto que desconoce la dimensión ecológica. Al contrario, la teoría crítica debe satisfacer exigencias potencialmente contradictorias.

4. Éste es el título de la serie de libros *online* que Colebrook publica para la Open Humanities Press.

La primera consiste en elaborar un concepto, dinámico y sostenible, de materia vitalista y capaz de autoorganización; la segunda, en ampliar el contexto y el alcance de la subjetividad a lo largo de las líneas transversales de las relaciones postantropocéntricas que he descrito en el párrafo anterior. La idea de subjetividad como compuesto que engloba agentes no humanos tiene una serie de consecuencias. En primer lugar, implica que la subjetividad no es prerrogativa exclusiva del *anthropos*; en segundo lugar, que no está ligada a la razón trascendental; en tercer lugar, que es independiente de la dialéctica del reconocimiento; y, por último, que se basa en la inmanencia de las relaciones. El desafío para la teoría crítica es extraordinario: tenemos que visualizar el sujeto como entidad transversal que comprende ■ lo humano, a nuestros vecinos genéticos animales y a la tierra en su conjunto, y tenemos que hacerlo en un lenguaje comprensible.

Quisiera detenerme por un instante en esto último, en cuanto plantea la cuestión de la representación, crucial para las ciencias humanas y la teoría crítica. Encontrar un lenguaje adecuado para el postantropocentrismo significa que los recursos de la imaginación, como los instrumentos de la inteligencia crítica, deben ser empleados con este fin. El ocaso de la división entre naturaleza y cultura nos obliga a idear un nuevo vocabulario, con nuevas figuraciones para referirnos a los elementos de nuestra subjetividad posthumana integrada y encarnada. Aquí los límites del método social-constructivista se evidencian y necesitan ser compensados por una mayor creatividad conceptual. Sin embargo, muchos de nosotros que han crecido con los métodos de las ciencias sociales han tenido la experiencia, al menos a ciertos niveles, del malestar sentido ante el pensamiento de que cualquier elemento de nuestra subjetividad pueda no ser construido socialmente. En efecto, parte de la herencia de la izquierda marxista consiste en una sospecha profundamente arraigada hacia el orden natural y la ecología.

Como si la diferencia hacia la naturaleza no bastase, necesitamos, además, reconceptualizar la relación con los artefactos tecnológicos, que serían reconsiderados al menos tan íntimos y próximos como la naturaleza. El aparato tecnológico es nuestro nuevo *milieu* y tal intimidad es mucho más compleja y productiva que la extensión protésica y

mecánica que de él ha hecho la modernidad. A lo largo de todo este cambio de parámetros, deseo recordar siempre la importancia de la política feminista de la ubicación y continuar indagando quién es exactamente el *nosotros* que, en primer lugar, plantea todas estas dudas. Este nuevo proyecto para reconsiderar la subjetividad posthumana es tan rico como complejo y, sin embargo, está arraigado en la vida real, en las condiciones mundiales históricas que se presentan a nuestra atención con urgencia apremiante.

Dipesh Chakrabarty (2009) afronta algunos de estos problemas analizando las consecuencias del debate sobre la crisis ecológica para la práctica de la historia. Él sostiene que la doctrina sobre el cambio climático causa dificultades tanto espaciales como temporales, y determina un cambio de escala en nuestro pensamiento, el cual hoy necesita comprender una dimensión planetaria geocentrada, reconociendo que los humanos son algo más que una entidad biológica y que, en la actualidad, poseen una fuerza de impacto geológico. Éste desplaza, además, los parámetros de la temporalidad de la expectativa de continuidad que sostiene la disciplina histórica, para contemplar la idea de extinción, es decir, de un futuro *sin nosotros*. Además, estos cambios de los parámetros básicos tienen efectos sobre el contenido de la investigación histórica, mediante la «destrucción de la artificial, aunque honrada por el tiempo, distinción entre historia natural e historia humana» (Chakrabarty, 2009, 206). Aunque Chakrabarty no elige la vía postantropocéntrica, llega a mi misma conclusión: las cuestiones de la perspectiva geocentrada y el cambio de la posición de los humanos, de meros agentes biológicos a agentes geológicos, exigen la recomposición de la subjetividad y la comunidad.

La inflexión geocéntrica trae consigo otra serie de implicaciones políticas. La primera concierne a los límites del humanismo clásico dentro del modelo ilustrado. Confiándose a las teorías postcoloniales, Chakrabarty hace notar que «los filósofos de la libertad están principalmente, y comprensiblemente, interesados en cómo los humanos queremos huir de la injusticia, la opresión, la desigualdad e incluso la uniformidad impuestas por los otros humanos o por sistemas proyectados por los humanos mismos» (Chakrabarty, 2009, 208). Su antropocentrismo,

unido a un específico concepto cultural de humanismo, limita, hoy en día, su relevancia. Pero el ala radical no se las apaña demasiado mejor. La cuestión del cambio climático y el fantasma de la extinción humana altera también «las estrategias analíticas que los historiadores postcoloniales y postimperiales han desarrollado en los últimos dos décadas en respuesta al escenario postbélico de la colonización y la globalización» (Chakrabarty, 2009, 198). Yo quisiera añadir que la aproximación socioconstructivista de los análisis marxistas, feministas y postcoloniales no los prepara completamente para afrontar el cambio de escala espacial y temporal producto de la inflexión postantropocéntrica y geocentrada. Esta intuición es el núcleo de la posición postantropocéntrica que defiendo, puesto que la estimo un modo de actualizar la teoría crítica con vistas al tercer milenio.

Muchos estudiosos están llegando a la misma conclusión, a través de caminos diversos. Por ejemplo, las corrientes postantropocéntricas neohumanistas de las teorías socialistas o del punto de vista feminista (Harding, 1986) y de las teorías postcoloniales (Shiva, 1999) han afrontado los problemas del medio ambientalismo de una manera postantropocéntrica, o al menos no androcéntrica, no machista, como hemos visto en el capítulo anterior. Esta crítica del antropocentrismo se expresa en nombre de la conciencia ecológica, con un fuerte acento en las experiencias de las minorías sociales, como las mujeres y las poblaciones no occidentales. El reconocimiento de la perspectiva multicultural y la crítica al imperialismo y al etnocentrismo añaden un aspecto crucial a la discusión sobre el devenir tierra. Sin embargo, en la actualidad éstas caen en sus mismas contradicciones internas.

Quisiera considerar, por ejemplo, el caso de la *ecología profunda*. Los análisis de Arne Naess (1977a, 1997b) y la hipótesis de Gaia de James Lovelock (1996) son teorías geocentradas que proponen un retorno al holismo y al concepto de tierra como organismo unitario y sagrado. Esta aproximación holística es rica en sugerencias, pero también es bastante problemática para una pensadora materialista-vitalista. Lo problemático no es tanto el componente holístico como el método dualista socioconstructivista. Este método implica la oposición de la tierra a la industrialización, de la naturaleza a la cultura, del medio ambiente

a la sociedad, y además se alinea decididamente del lado del orden natural. Esto se desprende de manera relevante de la agenda política que critica consumismo e individualismo posesivo, y que incluye graves acusaciones a la razón tecnocrática y a la cultura tecnológica. Pero esta aproximación presenta dos inconvenientes. En primer lugar, su lado tecnofóbico no nos ayuda particularmente, considerando el mundo en que vivimos. En segundo lugar, éste, paradójicamente reinstaura la división entre natural y manufacturado que estamos intentando superar.

¿Por qué estoy en desacuerdo con esta posición? A causa de dos conceptos interrelacionados: en primer lugar, el concepto de *continuum* naturaleza-cultura y el consiguiente rechazo del método dualista del socioconstructivismo. Los neohumanistas postantropocéntricos acaban restaurando tal distinción, si bien con las mejores intenciones sobre el orden natural; en segundo lugar, porque desconfío del vínculo, entre humanos y no humanos, de tipo negativo que plantea en la era de lo *antropoceno*. El abrazo transespecie se funda en la noción de catástrofe inminente: la cuestión de la crisis medio ambiental y el calentamiento global, para no hablar de la militarización del espacio, que reducen a todas las especies al mismo grado de vulnerabilidad. El problema de esta posición es que, en flagrante contradicción con los objetivos explícitamente predeterminados, ésta promueve la plena humanización del medio ambiente. Me impresiona este movimiento regresivo, casi una reminiscencia del sentimentalismo de la fase romántica de la cultura europea. Coincido con la valoración de Val Plumwood (1993, 2003), la cual sostiene que la ecología profunda malinterpreta el nexo tierra-cosmos y se limita a ampliar los confines del egoísmo posesivo y el interés personal para incluir en ellos a los agentes no humanos.

De manera significativa, allí donde la aproximación holística se sirve del monismo de Spinoza, éste se aparta claramente de las relecturas materialistas y laicas de Spinoza propuestas por intelectuales del calibre de Deleuze y Guattari, Foucault, u otras corrientes radicales de la filosofía continental. El concepto spinozista de unidad de mente y cuerpo es empleado, en cambio, con el fin de sostener la convicción de que toda vida es sagrada y se le debe el mayor respeto. Esta idolatría del orden natural está conectada con la visión de Dios y el concepto de unidad de

hombre y naturaleza de Spinoza. Subraya la armonía entre hábitat humano y hábitat natural con el fin de proponer una especie de síntesis de los dos. La ecología profunda es un movimiento caracterizado por una fuerte carga espiritual con acentos esencialistas. Desde el momento en que no hay confines y que todas las cosas están conectadas, hacer daño a la naturaleza quiere decir, al fin, hacernos daño a nosotros mismos. Por ende, el medio ambiente tierra en su conjunto merece la misma consideración ética y política que los humanos. Esta posición decididamente más allá de la laicidad puede también sernos útil, pero me impresiona cómo se convierte en otra manera de humanizar el medio ambiente, o sea, una especie de residuo de magnánima normatividad antropomórfica, aplicada a los agentes planetarios no humanos. El humanismo compensatorio es un arma de doble filo.

En contraste con esta posición, pero partiendo de algunas de sus premisas, prefiero proponer una lectura actualizada del spinozismo crítico (Citton y Lordon, 2008). Yo interpreto el monismo spinozista, y las formas inmanentes de crítica radical que se basan en él, como un movimiento democrático que promueve una especie de pacifismo ontológico. La igualdad de las especies en el mundo postantropocéntrico nos insta a dudar de la violencia y el pensamiento jerárquico que derivan de la arrogancia humana y la hipótesis del excepcionalismo trascendental humano. Una aproximación spinozista, reinterpretada gracias a Deleuze y Guattari, nos permite superar los obstáculos del pensamiento binario y centrar la problemática medio ambiental en toda su complejidad. El monismo contemporáneo implica una noción de materia vital y capaz de autoorganización, como hemos visto en el capítulo anterior, así como una definición no humana de la vida como *zoe*, es decir, como fuerza dinámica y generadora. Esto comporta «la encarnación de la mente y la mentalización del cuerpo» (Marks, 1998). Deleuze se refiere a esta energía vital como al gran animal, a la máquina cósmica, no en sentido mecanicista o utilitarista, sino con el fin de evitar cualquier referencia al determinismo biológico, por un lado, y al sobrevalorado y psicologizado individualismo, por el otro. Deleuze y Guattari usan, además, el término *caos* para indicar el estruendo de la energía cósmica que muchos de nosotros preferirían ignorar. Ellos están muy atentos,

sin embargo, a señalar que el caos no es caótico, sino que más bien contiene las infinitas posibilidades de todas las fuerzas virtuales. Estas potencialidades son reales en la medida en que requieren concretarse en prácticas sostenibles. Para subrayar esta estrecha conexión entre lo virtual y lo real, Deleuze y Guattari se dirigen a la literatura y toman en préstamo de James Joyce el neologismo *caósmosis*. *Caósmosis* significa condensación de caos y cosmos, y representa el recurso de la energía perenne.

Aún más, la cuestión del lenguaje y la representación se manifiesta en una aparentemente abstrusa elección de términos. Lo que estimo merecedor de alabanza en mis maestros de pensamiento crítico es el hecho de que desean correr el riesgo del ridículo experimentando un lenguaje que resquebraja los hábitos preestablecidos y provoca deliberadamente reacciones imaginarias y emocionales. El fin de la teoría crítica es trastornar las opiniones comunes (*doxa*), no confirmarlas. A pesar de que esta aproximación haya sido acogida de manera hostil por las academias (como veremos en el cuarto capítulo), lo interpreto como un gesto generoso y espontáneo de experimentación, aunque arriesgada, y, por ende, como una declaración a favor de la libertad académica.

En consecuencia, experimento con mis propias figuraciones alternativas, que van del sujeto nómada a las otras personas conceptuales que me ayudan a navegar en las tempestuosas aguas de la condición postantropocéntrica. Rigurosamente materialista, mi propio pensamiento nómada defiende la noción postindividualista del sujeto, que se caracteriza por una estructura monista y relacional. Aún más, éste no es indiferenciado desde el punto de vista de las coordenadas sociales de la clase, el sexo, el género, la etnia y la raza. La subjetividad nómada representa el ámbito social de la teoría de la complejidad.

¿Qué liga todo esto al devenir tierra? En realidad, estamos precisamente en el fondo de la cuestión. Retomemos la argumentación de la idea del sujeto posthumano. Deberíais recordar a los neohumanistas postantropocéntricos de toda clase, de los derechos de los animales a las ecofeministas, que hoy están celebrando la recomposición de un nuevo concepto de “humanidad” articulado en negativo como especie en vías de desaparición, junto a otras especies, y categorías no humanas. Mu-

chos consideran la crisis medio ambiental como una manifestación de la necesidad de restaurar los valores humanistas universales. No tengo verdaderos motivos para disentir respecto de la aspiración moral que guía este proceso y comparto el mismo impulso ético. Pero estoy seriamente preocupada por esta reafirmación acrítica del humanismo, en cuanto que puede representar un factor vinculante de la noción reactiva implícita en un vínculo panhumano articulado en negativo. Es importante subrayar que la conciencia de este algo que nosotros llamamos humanidad, no debería conducir de nuevo al aplastamiento o a la eliminación de todos los diferenciales de poder, que aún son dictados y vueltos eficaces por los ejes de sexualización/racialización/naturalización, si bien mezclados por la fuerza centrífuga de las tecnologías avanzadas, del capitalismo biogenético. Hoy, la teoría crítica necesita pensar simultáneamente el desplazamiento de las fronteras entre las diferencias categóricas y su reafirmación en nuevas formas de economía política biomedida y de biopolítica, con modelos ya tradicionales de exclusión y de dominación. Por ejemplo, en su análisis de los dobles límites del humanismo clásico y de la teoría postmarxista, Dipesh Chakrabarty plantea una cuestión muy pertinente al respecto: si se considera la diferencia de la producción de anhídrido carbónico entre las naciones más ricas y las más pobres, ¿es de verdad justo hablar de la crisis del cambio climático como de una común preocupación humana? Voy aún más lejos y pregunto: ¿acaso no es aventurado aceptar la constitución en sentido negativo de una nueva formación de la humanidad, en calidad de categoría que se extiende a todos los seres humanos, derogando todas las demás diferencias? ¿Y si estas diferencias existen y siguen contando, qué hacemos de ellas? El proceso del devenir tierra debe apuntar, en cambio, a una relación planetaria cualitativamente diferente.

La cuestión de las diferencias nos devuelve al poder y a la política de la ubicación (Rich, 1984). La necesidad de una teoría ético-política de la subjetividad, responde a la exigencia de entender quién es exactamente el “nosotros” de esta panhumanidad reunificada por miedo a la amenaza común. Chakrabarty escribe lúcidamente (2009, 222): «Las otras especies podrían constituir una clave de entrada, para los seres humanos, en una nueva historia universal, necesidad que es evi-

denciada por el peligro del cambio climático». <sup>5</sup> Por último, diría que los teóricos críticos necesitarían encontrar un argumento riguroso y coherente para resistir a la neutralización de las diferencias, fenómeno inducido por la materialidad perversa y la movilidad tendenciosa del capitalismo avanzado.

Una vía más igualitaria, *zoe*-centrada, requiere una pizca de buena voluntad por parte del sujeto dominante, en este caso el *anthropos* mismo, hacia los otros no humanos. Soy consciente, de seguro, de que esto es mucho pedir. El alejamiento postantropocéntrico de las relaciones jerárquicas que privilegiaban al Hombre exige al sujeto una especie de extrañamiento y de reposicionamiento radicales. La mejor manera de asumir esta tarea es la estrategia de la desfamiliarización o de la toma de distancia crítica de la visión dominante del sujeto. La desidentificación comprende la pérdida de los hábitos familiares del pensamiento y la representación con el fin de abrir el camino a las alternativas creativas. Deleuze habría llamado a todo esto desterritorialización activa. Las teorías feministas, postcoloniales y aquéllas de la raza han aportado, además, notables contribuciones al método y a la estrategia política de la desfamiliarización (Gilroy, 2005). Yo he defendido tal método en cuanto a desidentificación de los valores familiares y normativos, como las instituciones dominantes de la masculinidad y la feminidad, en modo tal de desplazar la diferencia sexual hacia los procesos del devenir molecular (Braidotti, 1995, 2011). De manera similar, Moira Gatens y Genevieve Lloyd (1999) afirman que los cambios sociales históricamente fundados exigen una inflexión cualitativa, o un deseo compartido de transformación, para «nuestra imaginación colectiva». El contexto conceptual de referencia que he adoptado para el método de la desfamiliarización es el monismo. Esto implica los flujos de devenir abiertos, interrelacionales, multisexuados y transespecie mediante la interacción con los múltiples otros. Un sujeto posthumano así constituido excede tanto los confines del antropocentrismo como del humanismo compensatorio, para adquirir una dimensión planetaria.

5. Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, en «Critical Inquiry», 35, 2009, págs. 197-222, traducción del encargado de edición.

## Posthumano y devenir máquina

La cuestión de la tecnología es central para la condición postantropocéntrica y ya ha sido citada varias veces en los párrafos precedentes. La relación entre lo humano y el otro tecnológico ha cambiado en el contexto contemporáneo, para tocar niveles sin precedentes de proximidad e interconexión. La condición humana es tal que obliga al deslizamiento de las líneas de demarcación entre las diferencias estructurales, o entre las categorías ontológicas, por ejemplo, entre lo orgánico y lo inorgánico, lo original y lo manufacturado, la carne y el metal, los circuitos electrónicos y los sistemas nerviosos orgánicos.

Como en el caso de la relación humano-animal, la exigencia crítica es ir más allá de la metamorfización. La función de metáfora o analogía que las maquinarias han asumido en la modernidad, en calidad de dispositivos antropocéntricos que imitan las capacidades encarnadas humanas, es hoy sustituida por una economía política más compleja que conecta cuerpos y máquinas de manera más íntima, a través de simulaciones y modificaciones recíprocas. Como Andrew Huyssen (1986) ha sostenido, en la era electrónica, cables y circuitos ejercitan una seducción distinta de aquélla de los pistones y los motores de la industria mecánica. Las máquinas electrónicas son, desde este punto de vista, bastante inmateriales: cajas de plástico y cables de metal que transmiten informaciones. Éstos no representan nada, más bien transportan instrucciones claras y están en condiciones de reproducir esquemas de informaciones. La principal presión de la seducción microelectrónica es, en realidad, neural en cuanto pone en primer plano la compenetración de la conciencia humana con la red electrónica general. Las actuales tecnologías de la información y la comunicación exteriorizan y duplican electrónicamente el sistema nervioso humano. Esto ha provocado un cambio en el campo de las percepciones: los modelos visuales de representación han sido sustituidos por modelos sensoriales-neuronales de simulación. Como afirma Patricia Clough, nos hemos convertido en *cuerpos biomedidos* (2008, 3).

Por tanto, podemos partir tranquilamente de la hipótesis de que los cibernéticos son las formaciones sociales y culturales dominantes, los cuales

tienen papeles activos en la fábrica social, con diversas implicaciones económicas y políticas (véase figura 6). Permitidme aclarar esta afirmación añadiendo que todas las tecnologías pueden decirse dotadas de un fuerte efecto biopolítico sobre los sujetos encarnados con los que se intersecan. Así, los cibernéticos comprenden no sólo los fascinantes cuerpos *high tech* de los pilotos militares, los atletas y las celebridades, sino también las masas anónimas del proletariado digital mal pagado, que nutre la economía global tecnológica guiada sin nunca poder acceder a ella (Braidotti, 2008a). Volveré sobre esta cruel economía política en el próximo capítulo.

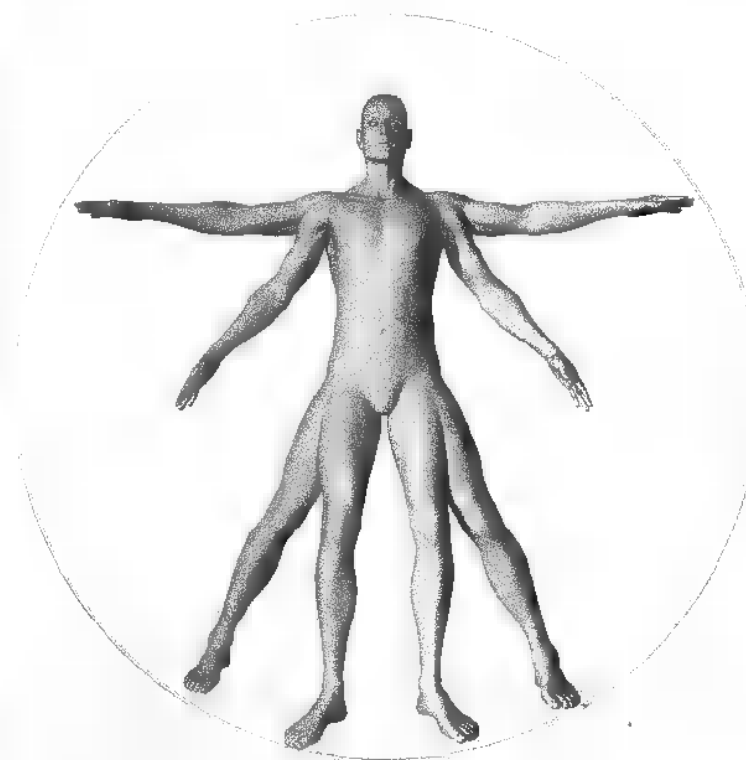


Figura 6. *Robot in the style of Leonardo's Vitruvian Man*, (Robot al estilo de El hombre vitruviano de Leonard da Vinci), de Victor Habbick (Maninblack).

Fuente: Cílvia - Pixmac, 2012.

Lo que quiero demostrar ahora es que la mediación tecnológica es central para la nueva visión de la subjetividad posthumana y que ésta constituye el terreno para nuevas reivindicaciones éticas. El concepto posthumano de sí mismo es relacional, encarnado y extendido, mantiene bajo control la tecno-euforia mediante una ética sostenible de las transformaciones. Esta posición equilibrada invita a resistir sea la atracción fatal representada por la nostalgia, sea las fantasías transhumanistas y las tecnoutopías. Además, mantiene unida la retórica del “deseo de ser cableados” con el sentido más radical del materialismo que se dice «orgulloso de ser carne» (Sobchack, 2004). El énfasis sobre la inmanencia nos permite respetar el vínculo de mutua dependencia entre los cuerpos y los otros tecnológicos, evitando, al mismo tiempo, el desprecio por la carne y la fantasía transhumanista de abandonar la materialidad finita del ego encarnado. Como veremos en el próximo capítulo, las cuestiones sobre la muerte y la mortalidad serán planteadas por necesidad.

Quiero discutir la visión vitalista de los otros tecnológicamente biomedidos. Esta vitalidad maquínica no tiene tanto que ver con el determinismo, la teleología y la finalidad intrínseca, como con el devenir y el cambio. Esto nos conduce al concepto que Deleuze y Guattari indican como *devenir máquina*, inspirados en las máquinas célibes de los surrealistas, una relación con la tecnología lúdica y proclive al placer que no se basa en el funcionalismo. Para Deleuze, esto está conectado con el proyecto de liberar la personificación humana de su referencia a la productividad socializada, con el fin de devenir *cuerpo sin órganos*, o sea, cuerpo privado de eficiencia organizativa. Esto no tiene mucho que ver con la insurrección hippy de los sentidos, sino más bien con un atento y reflexionado programa que persigue dos objetivos. En primer lugar, intenta reconsiderar nuestros cuerpos en profundidad como parte del *continuum* naturaleza-cultura. En segundo lugar, aporta una dimensión política, estableciendo el contexto para la recomposición de la materialidad corpórea en una dirección diametralmente opuesta a la simulada eficiencia y al despiadado oportunismo del capitalismo avanzado. Las máquinas actuales no son metáforas, son motores, dispositivos que, al mismo tiempo, capturan y desarrollan fuerzas y energías,

promoviendo las interacciones, las conexiones múltiples y los ensamblajes. Éstas se distinguen tanto por la relacionalidad radical y la alegría como por la productividad. El devenir máquina interpretado de este modo indica y actualiza las relaciones de poder de un sujeto que ya no está encerrado en el contexto dialéctico, pero que goza de un vínculo privilegiado con los múltiples otros y que se funde con el medio ambiente planetario tecnológicamente modificado. La fusión de humano y tecnológico se concreta en un nuevo compuesto transversal, un nuevo tipo de unidad ecofilosófica, no distinta de la relación simbiótica entre animal y hábitat planetario. Ésta no es la fusión holística que Hegel había reprochado a Spinoza, sino más bien una relación radical que genera nuevas tipologías de subjetividades, tomadas en consideración por la etología de las fuerzas. Estas nuevas relaciones sostienen la ética vitalista de la mutua interdependencia transespecie. La ecología se generaliza, deviene ecosofía, apunta a cubrir transversalmente los múltiples estratos del sujeto, de la interioridad a la exterioridad, pasando por todo aquello que hay en medio.

Este proceso es lo que llamo “postantropocentrismo posthumanista”, y es lo que defiendo en este libro. Esto implica una toma de distancia radical de las nociones de racionalidad moral, identidad unitaria, conciencia trascendental y valores morales innatos y universales. La atención es enteramente vuelta a las estructuras relacionales normativamente neutrales, sea de la organización, sea de las posibles relaciones éticas. La elaboración de nuevos contextos normativos para el sujeto posthumano está en el centro de los esfuerzos colectivos de las experimentaciones *no-profit* de las que hablaba en el capítulo anterior, representa, por eso, lo que nosotros somos actualmente capaces de devenir. Estos experimentos son *praxis* (un proyecto compartido y arraigado) y no *doxa* (opinión del sentido común). Mi propio concepto de sujeto nómada encarna esta aproximación, la cual combina la subjetividad no unitaria y ética de la responsabilidad, poniendo en primer plano el papel ontológico revestido por la racionalidad.

Según Félix Guattari, la condición posthumana evoca una nueva ecología social virtual que incluye elementos éticos, políticos, sociales y estéticos, además de las conexiones transversales entre ellos. Para expli-



car esta visión Guattari propone tres ecologías fundamentales: la del medio ambiente, la de la conexión social y la de psique. De manera más significativa, él evidencia la necesidad de crear líneas transversales que atraviesen a las tres. Esta explicación es importante y quisiera conectarla a la nota teórica anterior, precisamente al hecho de que necesitemos de la práctica de la desfamiliarización como método crucial de la teoría crítica posthumana para aprender a pensar de manera diferente.

Es importante, por ejemplo, comprender las interconexiones entre el efecto invernadero, la condición de las mujeres, el racismo, la xenofobia y el consumismo frenético. No deberíamos limitarnos a ninguna porción fragmentada de estas realidades, sino que deberíamos hallar las conexiones transversales que hay entre ellas. El sujeto es ontológicamente polivocal. Se apoya sobre un plano de consistencia que comprende tanto lo real ya ocurrido, las *regiones existenciales territorializadas*, como lo real aún virtual, los *universos inmateriales desterritorializados* (Guattari, 2007). Guattari invita a la reapropiación colectiva de la producción de subjetividad, a través de una *caosmótica* disgregación de las categorías diferenciales. Deberíais recordar que *caósmosis* es el universo de referencia del devenir, en su significado de apertura de valores virtuales y transformativos. Si queremos que la subjetividad escape al régimen de mercantilización peculiar de nuestra época histórica, es menester un salto cualitativo hacia delante, una experimentación de posibilidades virtuales. Nosotros necesitamos devenir ese tipo de sujetos que desean activamente reinventar la subjetividad como conjunto de valores mudables y que obtienen su placer de esta actividad, no de la perpetua reproposición de regímenes familiares.

La obra de Humberto Maturana y Francisco Varela (1972) es una gran fuente de inspiración con el fin de redefinir este tipo de ética de la codeterminación entre el ego y los otros, ética vinculada medio ambientalmente, no kantiana y postantropocéntrica. El concepto de codependencia sustituye aquí al de reconocimiento, como la ética de la sostenibilidad sustituye a la filosofía moral de los derechos. Este trabajo confirma la importancia de una perspectiva arraigada, situada, muy específica y responsable, en el interior del movimiento que defino como *igualitarismo zoe-centrado*.

En su análisis de las *metamorfosis existenciales colectivas* que están ocurriendo en la actualidad (2007), Félix Guattari se refiere a la distinción de Varela entre sistemas autopoieticos (capaces de autoorganización) y alopoieticos. Guattari va más allá de la distinción propuesta por Varela, desde el momento que extiende el principio de autopoiesis (que en Varela está reservado sólo al organismo biológico) al ámbito de las máquinas y de los otros tecnológicos. La subjetivación autopoietica, la autosubjetivación, es otro modo de llamar a la subjetividad, según Guattari, y ésta puede ser empleada sea para los organismos vivos, los humanos como conjunto que se autoorganiza, sea para la materia inorgánica, es decir, las máquinas.

La autopoiesis maquina de Guattari establece una conexión cualitativa entre la materia orgánica y los artefactos tecnológicos y maquina. Ésta se traduce en una radical redefinición de las máquinas, ahora consideradas tanto inteligentes como generadoras. Ellas poseen una temporalidad propia y se desarrollan a través de generaciones: contienen su misma virtualidad y forma futura. En consecuencia, tienen formas propias de alteridad no sólo respecto de los humanos, sino también entre ellas mismas, apuntan a alcanzar una especie de metaestabilidad, presupuesto de la individualización. La relevancia de la autoorganización y de la metaestabilidad influye en el proyecto de devenir máquina del sujeto posthumano. Esto nos ayuda a replantear la subjetividad mediada transversal y tecnológicamente, evitando, al mismo tiempo, el reduccionismo científico. En su crítica a la retórica del vitalismo biotecnológico Ansell Pearson (1997), nos pone en guardia sobre las peligrosas fantasías ligadas a la noción renaturalizada de evolución, modificada por el capitalismo avanzado biotecnológico. Yo creo que el fin de la posición posthumana es reconsiderar la evolución de manera no determinista y, al mismo tiempo, postantropocéntrica. En oposición a las ideas clásicas, lineales y teleológicas de la evolución (Teilhard de Chardin, 1959), me complace evidenciar el proyecto colectivo de encontrar una más apropiada interpretación de la complejidad de factores que estructuran el sujeto posthumano: la nueva proximidad a los animales, a la dimensión planetaria y a los altos niveles de mediación tecnológica. La autopoiesis maquina indica

que la tecnología es un lugar del devenir postantropocéntrico, un umbral para otros posibles mundos.

La noción clave es la transversalidad de las relaciones, para un sujeto postantropocéntrico y posthumano que traza conexiones transversales a lo largo de las líneas materiales y simbólicas, concretas y discursivas de las relaciones y de las fuerzas. La transversalidad concreta el *igualitarismo zoe-centrado* como ética y método para rendir cuentas de las formas alternativas de la subjetividad posthumana. Una ética basada en la primacía de la relación y la interdependencia es una ética que valoriza a *zoe* en sí. Me refiero, además, a tales prácticas del devenir máquina con las expresiones neomaterialismo radical (Braidotti, 1994), o con aquella de realismo de la materia (Fraser *et al.*, 2006). Estas concepciones son soportadas y atravesadas por las interpretaciones revolucionarias de la estructura conceptual de la materia misma (Delanda, 2002; Bennet, 2010), en la era de las tecnologías de la biogenética y la información. La óptica spinozista de la ontología política monista apoya las políticas de la afirmación, y sostiene una visión no determinista de la evolución. Desde una perspectiva política, el acento recae, en consecuencia, en la micropolítica de las relaciones, en calidad de ética posthumana que traza conexiones transversales entre líneas y fuerzas materiales y simbólicas, concretas y discursivas. La atención es vuelta a la potencia y a la autonomía del afecto y a la logística de su concreción (Massumi, 2002). La transversalidad encarna la ética fundada en la supremacía de la relación y la interdependencia, que valoriza a los no-humanos y la vida a-personal. Esto es lo que me gusta definir como política posthumana (Braidotti, 2008a).

## La diferencia como principio del No-uno

Permitidme hacer un balance de cuán lejos hemos llegado en el complejo debate abierto por la desaparición del *anthropos*. En primer lugar, he sostenido que el capitalismo contemporáneo es biopolítico porque apunta a controlar todas las formas de vida: ha evolucionado en una especie de *biopiratería* (Shiva, 1999), desde el momento que aprovecha

la potencia generativa de las mujeres, los animales, las plantas, los genes y las células. En segundo lugar, esto significa que humanos y otros antropomorfos son recolocados en un espacio contiguo y continuo al de los otros no antropomorfos, de la tierra y de los animales. La distinción categórica que separaba lo humano de los otros naturalizados ha saltado, siendo invertida por la convicción humanista respecto de la constitución de la unidad de referencia básica de lo humano. En tercer lugar, este proceso antropocéntrico da lugar a una categoría negativa de humano, entendida como una especie en vías de extinción vinculada al miedo del fin. Esto exhorta, además, a una renovada unidad entre el hombre y las demás especies, en la forma de la extensión compensatoria de los valores y los derechos humanistas a los otros no humanos. En cuarto lugar, el mismo sistema perpetúa modelos tradicionales de exclusión, explotación y opresión. A fin de echar los cimientos de mi tesis sobre los beneficios de la posición del sujeto posthumano basada en la relacionalidad y las conexiones a través de los ejes clásicos de la diferenciación, es preciso que el próximo paso de la argumentación sea dado en dirección a la cuestión de la diferencia. Por consiguiente, observaré críticamente el estatuto y la función de la diferencia en este nuevo horizonte postantropocéntrico.

Como he afirmado en el capítulo anterior, la característica más evidente de la actual redefinición científica de la materia es el deslizamiento de la diferencia de los esquemas binarios a los procesos rizomáticos; de las oposiciones sexo/género o naturaleza/cultura a los procesos de sexualización/racialización y naturalización que hacen de la vida en sí, o de la vitalidad de la materia, su objetivo principal. Este sistema provoca deliberadamente el debilitamiento de las diferencias dicotómicas, lo cual no resuelve ni mejora el poder de las diferencias, es más, lo intensifica de distintas maneras. En otras palabras, los efectos del oportunismo postantropocéntrico de la economía global generan un cosmopolitismo negativo o un sentimiento reactivo de panhumanidad mediante la introducción de la noción de *plusvalía de la vida* y un grado más elevado de compartimiento de la vulnerabilidad humana.

La línea de investigación política debe partir de estas primeras consideraciones para plantear algunas preguntas clave respecto de la subje-

tividad. Por ejemplo, Katherine Hayles se pregunta: «¿Qué tienen que ver los cuerpos sexuados con la anulación del cuerpo y con la consiguiente fusión de la inteligencia maquínica y humana en la figura del cibernético?» (Hayles, 1999, XII). Con palabras similares, Balsamo, que estima los cuerpos ya y siempre marcados por sexo y raza, pregunta: «Cuando el cuerpo humano es fragmentado en órganos, fluidos y códigos genéticos, ¿qué sucede con la identidad sexual?» (1996, 6). Intentemos confiarnos a las mujeres, los gais, las lesbianas y otras experiencias alternativas, con sus cuerpos históricamente porosos (Grosz, 1994) y su acceso marginal a los derechos humanos, sea para reafirmar la potencia, sea para mejorar la potencialidad del organismo posthumano como *wetware*<sup>6</sup> generativo.

La ingeniería genética y las biotecnologías han determinado un trastorno cualitativo conceptual en la clasificación actual de los sujetos encarnados. Como he afirmado antes, los cuerpos son reducidos a su superficie informacional en términos de materialidad y capacidad vitales. En consecuencia, esto comporta que las señales de organización y distribución de las diferencias son recolocadas en los microelementos de la materialidad vital, como las células de los organismos vivos y el código genético de especies enteras. Estamos muy lejos del tosco sistema que evidenciaba la diferencia sobre la base de características anatómicas, verificables a simple vista, entre los sexos, las razas y las especies. Hemos pasado del biopoder, que Foucault ejemplificaba a través de la anatomía comparada, a una sociedad fundada en el control del poder molecular de *zoe*. Al mismo tiempo, hemos pasado de la sociedad disciplinaria a la del control, de la economía política del *panóptico* a la informática del dominio (Haraway, 1990, 1992, 2003). Las cuestiones de la diferencia y de la disimetría del poder, sin embargo, continúan siendo tan centrales como siempre.

Este panorama político posthumano no es necesariamente más igualitario o menos racista y heterosexista, dado su empeño en sostener

6. El término *wetware* es utilizado para descubrir la interacción entre el cerebro humano y el *software*. En el lenguaje común indica el cerebro entendido como conjunto de capacidades lógicas y computacionales del ser humano.

papeles de género conservadores y valores familiares, aun a costa de proyectarlos sobre especies intergalácticas y ajenas, como en el caso del éxito hollywoodense de la película *Avatar* (2009). El poder de la tecnocultura contemporánea de desestabilizar los ejes categoriales de la diferencia agria las relaciones de poder y las conduce a nuevos picos necropolíticos, como veremos en el próximo capítulo. Esto se traduce también en algunas tendencias engañosas, como la tecnotranscendencia, que unida al carácter orientado al provecho del individualismo liberal, emerge como uno de los signos distintivos del imaginario social del capitalismo avanzado.

¿Cuáles son las consecuencias del hecho de que el aparato tecnológico ya no sexualizado, naturalizado y racializado, sino más bien neutralizado como cifra de la mezcla, el hibridismo y la interconexión, en el momento en que la transexualidad deviene *topos* posthumano por excelencia? Si la máquina es capaz de autogestión y es, al mismo tiempo, transexual, el viejo y orgánico cuerpo humano necesita ser colocado en otra parte. Siempre escarmentada de la advertencia de Lyotard sobre la economía política del capitalismo avanzado, estimo que no deberíamos fiarnos del vaciamiento de conceptos y posiciones ni de los estados de interminación que eso genera. Aunque alentador, sería engañoso dar por descontado que los sujetos posthumanos encarnados estén ya más allá de las diferencias sexuales y raciales. La política de la representación y, por consiguiente, la posición de las diferencias, están aún firmes en su puesto, aunque han vacilado significativamente (Bukatman, 1993). A lo largo de la frontera electrónica, como hemos visto antes, el punto de referencia para el sujeto tecnológicamente mediado no se basa en la oposición orgánico/inorgánico, macho/hembra, y sobre todo no es de color blanco. El capitalismo avanzado es un sistema postgénero capaz de acoger un alto nivel de androginia y un debilitamiento notable de la división categórica entre los sexos. Es, además, un sistema postracial que ya no clasifica los pueblos y sus culturas en base a la pigmentación de la piel (Gilroy, 2000), a pesar de que continúa siendo profundamente racista. Una sólida teoría de la subjetividad posthumana puede ayudarnos en la reapropiación de estos procesos, tanto teórica como po-

líticamente, no sólo como instrumento analítico, sino también como base alternativa de la subjetivación.

Las diferencias sexualizadas, naturalizadas y racializadas son desquiciadas por el papel de indicadores de confín de las categorías que tenían durante el humanismo para funcionar como motores para la elaboración de modelos alternativos de subjetividad transversal, que se extienden no sólo más allá de sexo y raza, sino también más allá de lo humano. La ecofilosofía posthumana se aplica a la relectura en términos materialistas de la intrincada trama de interrelaciones que conectan los sujetos actuales a sus múltiples ecologías, la social, natural y psíquica, como Guattari nos ha demostrado. Más importante a los fines de la tesis aquí adoptada, tales diferencias no eliminan los procesos de sexualización, naturalización y racionalización que constituyen los pilares de la gubernamentalidad biopolítica, más bien los reestructuran profundamente.

En términos de política feminista, esto significa que tenemos que reconsiderar la sexualidad sin los géneros, comenzando precisamente por la recuperación vitalista de la estructura polimorfa y, según Freud, perversa (en el sentido de lúdica y carente de fines reproductivos), de la sexualidad humana. Además, necesitamos revalorizar la potencia generativa del cuerpo de las mujeres. Desde esta perspectiva, el género es sólo un mecanismo histórico y contingente de la captura de las múltiples potencialidades del cuerpo, incluidas sus capacidades generativas y reproductivas. Transformar el género en matriz transhistórica del poder, como sugiere la teoría *queer* de la tradición lingüística socioconstructiva (Butler, 1991), constituye simplemente un error conceptual y político. Desde la perspectiva monista de la economía política posthumana, el poder no es un dato estático, sino un flujo complejo y estratégico de efectos que invita a una política pragmática de intervención y a la búsqueda de alternativas sostenibles (Braidotti, 2008a). En otras palabras, necesitamos experimentar con resistencia e intensidad con el fin de comprender qué pueden nuestros cuerpos posthumanos. Desde el momento en que el sistema captura la complejidad de la sexualidad humana en una máquina binaria que privilegia la formación de familias heterosexuales y sustrae literalmente

cualquier otra posibilidad a nuestros cuerpos, ya no sabemos qué están en condiciones de hacer nuestros cuerpos sexuados. Necesitamos redescubrir, pues, la noción de complejidad sexual que delimita la sexualidad en sus formas humanas y posthumanas. Una aproximación postantropocéntrica muestra con claridad que la materia corpórea humana, como de las demás especies, es siempre ya sexuada y, por ende, diferenciada sexualmente a lo largo de los ejes de la multiplicidad y la heterogeneidad.

He afirmado que el feminismo vitalista, materialista y posthumano, apoyándose en una ontología política monista y dinámica, desplaza la atención lejos de la distinción sexo/género, poniendo en relieve la sexualidad como proceso. Esto significa, por extensión, que la sexualidad es una fuerza, un elemento constituyente, capaz de desterritorializar la identidad de género y sus instituciones (Braidotti, 1994). Unido a la idea del cuerpo como de un complejo ensamblaje de posibilidades virtuales, esta aproximación postula la prioridad ontológica de la diferencia y su fuerza autotransformadora. Claire Colebrook (2000), por ejemplo, sostiene que la diferencia sexual no es un problema a resolver, sino una posición útil de la que partir. Patricia MacCormack (2008) presta la misma atención a la necesidad de volver a la sexualidad como fuerza visceral, polimorfa y compleja, y liberarla tanto del problema de la identidad como de las oposiciones dualistas. Las feministas posthumanas practican la subversión no en el sentido del desarrollo de las contra-identidades, sino en el sentido de la dislocación de las identidades a través de la pervisión de los modelos estandarizados de interacción sexual, racial y natural.

Esta puesta a prueba de qué pueden hacer nuestros cuerpos sexuados, sin embargo, no equivale a decir que en la esfera social las diferencias ya no cuentan o que las relaciones tradicionales de poder han, en realidad, mejorado. Al contrario, a escala mundial formas extremas de diferencia sexual polarizada están más difundidas que nunca. Éstas son proyectadas en relaciones geo-políticas, en modo de crear imágenes sexuadas beligerantes del choque de civilizaciones que, como he sostenido en el capítulo anterior, es invocado presuntamente en nombre de las mujeres y las personas LGBT. Pero estas manifestaciones reacciona-

rias de las dicotomías de género constituyen sólo una parte del cuadro general.

El cuadro más amplio muestra que el desplazamiento del anterior sistema de indicadores de diferencias ha hecho aún más urgente la re-proposición del concepto de diferencia como determinadas pero no esencialista. He subrayado la diferencia en cuanto principio No-uno, o sea, como una diferencia de sí que es constitutiva del sujeto posthumano, y la necesidad de elaborar formas de responsabilidad ética para acompañarlo. La ética posthumana nos impulsa a adoptar el principio del No-uno como estructura profunda de nuestra subjetividad, mediante el reconocimiento de los vínculos que nos unen ■ los múltiples otros en una trama vital de interrelaciones complejas. Este principio ético resquebraja la fantasía de la unidad, la totalidad y la univocidad, tal como las narrativas psicoanalíticas dominantes de la pérdida primordial, la carencia incolmable y la separación irreparable. Lo que quisiera evidenciar, en cambio, con un acento más afirmativo, es la prioridad de la relación, la conciencia de que el sujeto No-uno no está en el origen de sí mismo, sino que es el efecto del perenne flujo de encuentros, internaciones, afectividades y deseos que provienen de los otros y de otras partes. Esta humilde experiencia de no-unicidad, constitutiva del sujeto no unitario, aún el sujeto con un vínculo ético con la alteridad, con los otros múltiples y externos que forman esa entidad que, por pereza y costumbre, solemos llamar *ego*. La teoría política vitalista, nomádica y póstuma, subraya los aspectos productivos de la condición del No-uno, o sea, la noción generativa de complejidad. Al principio siempre hay una relación con una entidad afectiva e interactiva dotada de carne inteligente y mente encarnada: la relacionalidad ontológica. Una política materialista de las diferencias posthumanas se sirve de devenires potenciales que exigen su actualización. Éstos se concretan en praxis colectivas basadas en las comunidades, y se convierten en fundamentales para sostener el proceso vitalista de la recomposición no unitaria pero responsable de un pueblo faltante. Éste es el *nosotros* que es evocado y actualizado, por ejemplo, por la creación postantropocéntrica de una nueva panhumanidad. Esto expresa la dimensión afectiva y ética del devenir posthumano como acontecimiento de auto-

gestión colectiva, y concreta una comunidad que no es unida por el nexo negativo de la vulnerabilidad, la culpa de una común violencia ancestral y la melancolía por la deuda ontológica irresoluble, sino más bien por el reconocimiento empático de la propia interdependencia con los múltiples otros, muchos de los cuales, en la era del *antropoceno*, simplemente no son antropomorfos.

## Conclusión

En este capítulo he perseguido un doble objetivo: *in primis*, he intentado responder al interrogante sobre qué puede significar lo posthumano en el interior de la perspectiva postantropocéntrica y luego he sostenido la causa de la teoría posthumana que se hace cargo de la subjetividad.

Los problemas políticos más serios de la política postantropocéntrica provienen de la alianza instrumental entre capitalismo biogenético e individualismo, entendido como definición humanista residual. Mi versión del pensamiento posthumano es, en cambio, profundamente anti-individualista y consiste en trabajar en el interior del sistema, sin ceder al mito del organicismo y la armonía holística, como también al oportunismo capitalista. Katherine Hayles (1999, 286) es autora de una intervención muy enérgica sobre los actuales cuerpos posthumanos:

Lo posthumano no implica de verdad el fin de la humanidad. Más bien, indica el fin de una cierta concepción de lo humano [...] Lo que es letal no es lo posthumano como tal sino su unión en la visión liberal humanista del sujeto. Posicionado en el interior de la dialéctica entre modelo y casualidad, arraigado en la actualidad material más que en la información inmaterial, lo posthumano se presenta como un nuevo recurso, una posibilidad para reconsiderar la relación articulada entre humanos y máquinas inteligentes.

Hayles ataca la noción clásica humanista según la cual la subjetividad coincide con la conciencia responsable, en modo de evitar algunos de los errores del pasado humanista, sobre todo la visión liberal del sujeto autónomo cuyo «destino explícito es dominar y controlar la naturaleza» (Hayles, 1999, 288).

Uno de los riesgos de la euforia que rodea los cuerpos-máquina postantropocéntricos es, por consiguiente, el de reafirmar una fuerte visión unitaria del sujeto, bajo la cobertura de la fragmentación pluralista. Corremos el riesgo de reconfirmar la trascendencia a través de la mediación tecnológica y de proponer una neo-universal ética maquínica. En el lenguaje de la teoría crítica posthumana lo que da vida al engaño de la multiplicidad cuantitativa que no comporta ninguna transformación cualitativa. Para evitar esta trampa, en la que incurre la euforia neoliberal, con el fin de provocar transformaciones cualitativas, necesitamos tomar igualmente distancia de la demasiado elogiada inmateria- lidad y de las fantasías de fuga transhumanista, tal como de las concepciones esencialistas y centralistas del individualismo liberal. Yo planteo la propuesta de reinscribir los cuerpos posthumanos en la relaciona- lidad radical, que comprende varias relaciones de poder a nivel social, psíquico, ecológico, micro-biológico y celular. El postantropocentris- mo de la ciencia y de nuestros tiempos globalizados y tecnológicamente modificados hace más urgentes los trabajos en dirección a una «nueva democracia tecnocientífica» (Haraway, 2000).

El estatuto y la posición del humanismo, argumento del capítulo anterior, son centrales en el debate sobre el postantropocentrismo. In- tento resistirme a la neutralidad política de los filósofos y sociólogos críticos de la ciencia que apoya una especie de postantropocentrismo analítico y evita o descuida la cuestión de cómo renovar la subjetividad. Sostengo, en cambio, que el sujeto postantropocéntrico se refiere tam- bién a un proyecto antihumanista, cosa que implica mi toma de distan- cia sea de las convicciones humanistas sobre los valores universales y el sujeto unitario, sea de las formas extremistas de posthumanismo cientí- ficamente orientado que apartan del todo la necesidad del sujeto.

Un mínimo de subjetividad es indispensable: no necesariamente unívoca o exclusivamente antropocéntrica, pero presente como terreno de fondo para garantizar la responsabilidad ética y política, además de los imaginarios colectivos y las aspiraciones comunes. He dicho y repe- tido que las investigaciones filosóficas de modelos alternativos de res- ponsabilidad por la naturaleza encarnada e integrada del sujeto son de notable importancia con el fin de elaborar una aproximación a la subje-

tividad adecuada a la complejidad de nuestra época. Como explicaré mejor en el cuarto capítulo, esta discusión reabre la problemática de la relación entre las dos culturas, la humanista y la científica. Mi tesis es que los estudios sociales de la ciencia (Latour, 2009) no son ni los úni- cos ni los más útiles instrumentos de análisis de los fenómenos comple- jos que rodean los tecnocuerpos postantropocéntricos del capitalismo avanzado.

Quisiera llegar a esta conclusión desde otro ángulo. He sostenido que el *zoe*-igualitarismo expresa la fuerza, al mismo tiempo, vitalista y materialista, de la vida en sí, de *zoe* entendido como potencia generado- ra que fluye a través de todas las especies. La nueva alianza transversal entre las especies y los sujetos posthumanos abre a inesperadas posibi- lidades la recomposición de comunidades, por la idea misma de huma- nidad y por las formas éticas de pertenencia. Tales posibilidades no pueden ser reducidas al vínculo negativo entendido como comparti- miento de los peligros del planeta: cambio climático, crisis medio am- biental e incluso amenaza de extinción. Lo que planteo es una aproxima- ción más afirmativa al fin de redefinir la subjetividad posthumana, de ello son ejemplo los modelos alternativos de ensamblaje transversal, relacional y nomádico, que hemos visto en el curso de este capítulo, o el ego natural-cultural mismo, alternativo respecto del sujeto clásico humanista que hemos visto en el capítulo anterior. Muchos otros mo- delos serían conceptualizables y realizables, si sólo eligiéramos experi- mentar de manera sistemática que qué es lo que *nosotros*, sujetos dife- rentemente ubicados en la era de lo *antropoceno*, somos capaces de devenir.

Todos tenemos algo que ganar del reconocimiento del vínculo es- tructural, transversal y postantropocéntrico implícito en la posición de tales sujetos encarnados no humanos, antes conocidos como *otros* res- pecto del Hombre antropocéntrico y humanista. La dimensión ética de tal proyecto concierne a la creación de un nuevo nexo social y de nue- vas formas de conexión con estos tecno-otros. ¿Qué tipo de vínculos podemos instaurar en el *continuum* naturaleza-cultura en que están inmersos los organismos tecnológicamente modificados, y cómo pode- mos sostenerlos? Tanto el parentesco como la responsabilidad ética

deben ser redefinidas en manera de reconsiderar los vínculos afectivos no sólo hacia los otros orgánicos no antropomorfos, sino también hacia las criaturas tecnológicamente modificadas, recién patentadas, con que compartimos el planeta.

En oposición a la tendencia nostálgica que domina la política actual, pero también en contraste con la nostalgia de la izquierda progresista (Derrida, 2001; Butler, 2004a; Gilroy, 2005), yo deseo sostener que el énfasis posthumano por la vida/*zoe* está en condiciones de generar por sí solo políticas propositivas. El postantropocentrismo crítico genera nuevas perspectivas que van más allá del pánico y la añoranza para llegar a una plataforma más provechosa, y produce una cartografía más adecuada de nuestras condiciones de vida real, desde el momento en que se concentra con mayor precisión sobre los cuerpos tecnológicamente modificados y sobre las prácticas sociales de la subjetivación humana. Además, este tipo de materialismo vitalista, no vinculado a las nítidas distinciones entre las especies, entiende el concepto de *zoe* como potencia de vida generativa y no humana. Esta aproximación posthumana va de los meritorios estudios sobre los cibernéticos (Haraway, 1995; Hayles, 1999) al materialismo postcibernético (Braidotti, 2003) y a la teoría posthumana (Braidotti, 2008a). Una aproximación nomádica y *zoe*-centrada conecta vida humana y no humana en modo de desarrollar una ecofilosofía de los devenires inclusivos.

Esta sensibilidad posthumana y postantropocéntrica, que se funda en recursos afectivos e intelectuales profundos, expresa, además, mi rechazo a adecuarme a la *doxa*, o a la concepción normativa de pensamiento comúnmente aceptada. La condición posthumana, tanto en el significado posthumanista como en el postantropocéntrico del término, nos lleva a afirmar que es preciso experimentar otros modos para la actividad del pensamiento, que incluso es menester ser transgresivos en la combinación de crítica y creatividad.

Como nos enseñan Deleuze y Guattari, el pensamiento concierne a la invención de nuevos conceptos y de nuevas y productivas relaciones éticas. Por tanto, la filosofía es una forma de toma de distancia de los valores dominantes. Más clínica que crítica, la teoría posthumana nos debe desintoxicar de las toxinas conceptuales del pasado. Ésta debe resquebrajar

la visión clásica de la subjetividad, y moverse hacia una visión del sujeto más extensa, vitalista, transversal y relacional. Filosofía quiere decir hoy confrontación con conceptos que han atravesado cambios sin precedentes, análisis de la transformación de la unidad de referencia básica para decidir qué cuenta en tanto humano. Esta mutación propositiva e inesperada puede ayudar a crear nuevos conceptos, afectos y subjetivaciones planetarias. Precisamente porque ignoramos qué pueden hacer nuestros cuerpos posthumanos, no podemos tampoco imaginar qué estarían de verdad en condiciones de pensar nuestras mentes postantropocéntricas y encarnadas.



### 3

## Lo inhumano: la vida más allá de la muerte

Una de mis películas favoritas es *L'Inhumaine*<sup>1</sup> de Marcel L'Herbier. Con las escenografías proyectadas por Ferdinand Léger y Robert Malet-Stevens, es un manifiesto de elegancia expresionista, exuberancia constructivista y confianza futurista. El elemento inhumano en esta obra magistral es sintomático de su mismo momento histórico. La película trata de la capacidad sobrenatural de las hembras de nuestra especie de manipular y controlar el curso de la historia humana y de la evolución. Una alianza muy fascinante es sancionada entre el cuerpo de las mujeres y los poderes aceleradores de la tecnología. La oscilación entre miedo y deseo es reformulada en los términos patriarcales de una desconfianza ancestral en relación a las mujeres poderosas o que ocupan posiciones de relieve. La promesa del progreso histórico y el potencial destructivo del cuerpo-máquina femenino se mantienen en un preciso y calculado equilibrio.

El artefacto tecnológico y el otro maquínico en el modernismo están tanto sexualizados como erotizados, convirtiéndose en emblema de un fu-

---

1. Película de 1924, que circuló en Italia con el título de *Futurismo*.

turo tecnológicamente informado (Huyssen, 1986). En otra obra maestra expresionista, *Metrópolis*, de Fritz Lang (1927), la heroína, María, representa al robot demoníaco que subvierte el curso de la historia. Ésta se basa en el relato futurista *L'Eve Future*,<sup>2</sup> que simboliza el cuerpo de la otra máquina de la revolución industrial como objeto de un intenso deseo: la carne se transforma en metal para alimentar el crecimiento del capital. El progreso es representado como un horizonte fantasmal en que las locomotoras arrastran con éxito, a través de galerías infinitas, la historia occidental. Tanto máquinas seductoras como mantis religiosas, tanto vírgenes-madres como embarazadas terroristas-suicidas, el personaje de Claire en *L'Inhumaine* y la María de Lang expresan la relación altamente sexualizada y sexuada del siglo xx con sus tecnologías industriales y sus máquinas. Esta visión es captada no sólo en el interior del contexto antropomórfico, que posiciona lo humano en el centro de la evolución mundial; ésta sostiene también la distinción entre humano y tecnológico, aunque con el solo fin de redefinir los términos de una nueva alianza. Esto produce un mundo inhumano con múltiples facetas.

En la época moderna el poder de la tecnología se caracteriza no sólo como acontecimiento aislado, sino también como componente relevante de la articulación de la industrialización, que comprende los objetos de la manufactura, el dinero, el poder, el progreso social y la imaginación, pero también la construcción de la subjetividad.

Como análisis crítico de este momento histórico, el marxismo y el socialismo humanista nos enseñan que la reificación es, en realidad, una experiencia humillante y envilecedora para los hombres, puesto que reniega de su plena humanidad y puede ser estimada inhumana a nivel social básico. El proceso de mercantilización en sí reduce a los humanos al nivel de manufacturas y, por consiguiente, de objetos modificados por la tecnología orientada al provecho. Esta intuición constituye el núcleo de la tendencia humanista del marxismo, que he analizado en el primer capítulo. Para el marxismo, la subsunción de la relación

humana en el nexo *dinero-poder* representa una forma de inhumanidad, además de la principal injusticia social del modelo capitalista de producción. Esta toma de posición normativa es tanto más sugestiva si se piensa que el marxismo ha sido, desde una perspectiva metodológica, un movimiento de teoría antihumanista que ha criticado la esencia naturalista del Hombre y que ha enmascarado la naturalización de las diferencias como estrategia de poder. Como he demostrado en el primer capítulo, el marxismo socioconstructivista ha sido una eficaz metodología antiesencialista, que se apoyaba en la filosofía hegeliana de la historia, la cual estaba firmemente anclada en el progreso social guiado por la tecnología. Incluso Lenin definió el socialismo como fuerza motriz del progreso histórico, como suma de *soviets* (consejos locales de trabajadores) más electricidad.

El delirio modernista, y sus derivados marxistas, no se han esfumado del todo, aunque muchas de sus vías ferroviarias conducían al desastre. Volviendo a la película de Marcel L'Herbier, la analogía entre la crueldad de la seductora, por un lado, y la despiadada locomotora mecánica, por el otro, equipara la noción de inhumano con la de superhombre, interpretando la tecnología como otro trascendente. Ésta, además, entiende la crueldad como elemento destacado de la narración sobre el crecimiento y el progreso, ya consciente de que estas nuevas tecnologías sólo podían alterar el cuerpo humano orgánico a través de formas, queridas o no, de contaminación.

Hay, en consecuencia, otro aspecto del concepto de inhumano implícito en el canon modernista, o sea, su función de estructura de la imaginación expresada en el arte. El modernismo ha colocado el problema de la práctica artística en el corazón de la modernidad industrializada. Tanto el objeto tecnológico como el artefacto son fruto de la manufactura y, por consiguiente, pertenecen al ámbito de lo innatural. Su estructura antinaturalista es precisamente el común denominador entre la máquina y la sexualidad perversa, desligada de la procreación, de la *femme-fatal*, en obras maestras como *L'Inhumaine* y *Metrópolis*. La sexualidad femenina está inscrita en un guión inhumano, entendido como peligro y, al mismo tiempo, como irresistible atracción: tecno-Eve de las tentaciones múltiples, que indican el camino de inquietantes futuros.

2. *Future Eve* es un relato de Villiers de L'Isle-Adam, publicado por primera vez en 1886.

La naturaleza inhumana del objeto artístico consiste en una combinación de elementos seductores con funcionales y lúdicos. Esto es precisamente lo que los surrealistas entendían por máquinas célibes, una idea que Deleuze y Guattari han adoptado y transformado en la teoría del *cuerpo sin órganos*, un flujo de devenir a-funcional e inorgánico. El arte, de modo no disímil de la teoría crítica, es para Deleuze una práctica intensiva que apunta a la creación de nuevos estilos de pensamiento, de percepción y de sensación de las infinitas posibilidades de la vida (Deleuze y Guattari, 1996). Transportándonos más allá de los confines de las identidades obligadas, el arte deviene necesariamente inhumano, en el sentido de no-humano, puesto que se conecta con las fuerzas animales, vegetales, materiales y planetarias que nos rodean. El arte es, además, cósmico por su resonancia y, por consiguiente, posthumano de estructura, desde el momento que nos conduce a los límites de aquello que nuestros síes encarnados pueden hacer y sostener. En la medida en que el arte extiende al máximo los confines de la representación, éste alcanza los límites de la vida misma y se confronta, así, con los horizontes de la muerte. Desde este punto de vista, el arte está ligado a la muerte entendida como experiencia del límite (Blanchot, 2000).

Volveré sobre este argumento más adelante, en el curso de este capítulo, cuando discuta la filosofía posthumana de la muerte.

Siguiendo con la inhumanidad de la cultura tecno-industrial, en este punto de la argumentación habría que añadir que razón científica y prácticas racionales de la investigación científica no son del todo extrañas a la evolución del modernismo y de sus rasgos inhumanos. La ciencia comparte la herencia híbrida de este período histórico, ésta es fundamental para el proyecto de la modernidad industrializada. Los *otros maquínicos*, de las sofisticadas maquinarias industriales a los banales aparatos domésticos, son los objetos anhelados de las prácticas científicas sostenidas y difundidas colectiva y socialmente. Al mismo tiempo, éstos son otra expresión de aquella síntesis de miedo y deseo hacia la tecnología, que el arte y el cine han sabido hacer explícita. Los aspectos inhumanos, comprendidas la crueldad y la violencia, son componentes cruciales de la *ratio* científica de la época moderna. Como ha escrito Paul Rabinow: «El siglo XX ha sido testigo de la instauración de un

potente y maligno vínculo entre el saber y lo militar (o las fuerzas de destrucción más en general), ■ partir de los horrendos efectos de los gases venenosos (u otros regalos de las industrias químicas), pasando por la bomba atómica (y otros regalos de la física y la ingeniería), por la pesadilla nazi de la purificación racial (y otros regalos de la antropología y las biociencias), hasta el indigerible hecho de que casi tres cuartas partes del gasto para la investigación científica durante la Guerra Fría estaban reservados a objetivos militares. Las industrias y las ciencias de *Thanatos* han tenido su siglo de gloria» (2008, 114-115).

Aquí se plantean las problemáticas de la muerte y el homicidio, esta vez en relación a los objetivos y a la estructura de la ciencia en sí. *The Inhuman* (2001), la obra de François Lyotard, aporta una contribución notable a esta discusión. Siguiendo aún la instancia crítica que había expresado en su texto clásico *La condición postmoderna* (2002), define lo inhumano como causa de alienación y mercantilización de lo humano, o sea, efecto del capitalismo avanzado. La invasión tecnológica y la manipulación provocan la deshumanización del sujeto en nombre de una despiadada eficiencia. Lyotard no se limita a esta intuición tecnofóbica, sino que llega a definir un tipo más acentuado de inhumanidad, específica del *anthropos* en sí. Para Lyotard, el punto crucial de este extrañamiento estructural, o de esta extrañación productiva, es el núcleo no racional y no voluntarista de lo inhumano, que nos hace humanos en la quintaesencia.<sup>3</sup> Esto no sólo conforma la estructura no unitaria del sujeto, sino que constituye también el punto de última resistencia de la humanidad misma contra los efectos deshumanizadores del capitalismo tecnoteledirigido. Desde este punto de vista, para Lyotard lo inhumano posee una energía productiva ética y política, que está en condiciones de abrir el camino a las relaciones éticas posthumanas.

En este capítulo defiendiendo la tesis según la cual en el contexto histórico actual la noción modernista de inhumano se ha transformado en un conjunto de prácticas posthumanas y postantropocéntricas. Lo

3. Esta entidad es similar a lo *perturbador* de Freud, a lo *real* de Lacan y a la *abyección* de Kristeva (1982).

inhumano ya no es lo que solía ser. La relación entre lo humano y el otro tecnológico, tal como los afectos implicados en ella, como el deseo, la crueldad y el sufrimiento, cambian radicalmente con las actuales tecnologías del capitalismo avanzado. Desde un cierto punto de vista, el objeto tecnológico hoy se confunde con la carne a causa de niveles de penetración sin precedentes, como hemos visto en el segundo capítulo. Además, la naturaleza de la interacción humano-tecnológica se ha desplazado hacia la indeterminación de los confines entre los géneros, las razas y las especies, siguiendo una tendencia *trans* que Lyotard juzga una peculiaridad destacada de la actual condición inhumana de la postmodernidad. El *otro tecnológico*, hoy —un mero ensamblaje de circuitos y anillos de retroacción— se mueve en el dominio social de las diferencias desenfocadas, si no roza incluso la indeterminación. La más elocuente expresión cinematográfica del nuevo carácter andrógino del capitalismo avanzado es *Avatar* (2009), que corresponde a *L'Inhumaine* como el *I phone* corresponde a los viejos iconos. No hay ninguna duda sobre cuál de los dos modelos está más de moda hoy, pero no es éste el punto. El punto es la extraordinaria evolución de la tecnología, sus inesperados efectos colaterales.

De la fantasía modernista sobre la erotización de la relación hombre-máquina al distanciamiento postmodernista, o por lo menos la distancia irónica del objeto tecnológico en la era postmoderna, algo fundamental está cambiando.

Una nueva economía política de los afectos está comenzando a expresarse en lo social; una más fría sensibilidad penetra en nuestro sistema, allanando el camino a lo posthumano. Zygmunt Bauman (1996-2003) ha estado entre los primeros en comentar esta aproximación cínica, más distanciada. En respuesta a los desastres históricos y al sufrimiento que han atravesado el que Eric Hobsbawm ha definido como el «siglo breve» (2007), más específicamente en respuesta al Holocausto, Bauman subraya el peaje que tales acontecimientos han hecho pagar en términos de fibra moral y sensibilidad ética a los autores, además de a las víctimas, de la violencia. Un peaje que se ha traducido concretamente en el embrutecimiento de nuestros síes morales, en un aumento del cinismo moral entre los humanos. Pensadores anticol-

nialistas y antirracistas como Aimé Césaire y Frantz Fanon han extendido esta intuición al análisis de la disociación de la sensibilidad moral que tiene lugar en el interior de los misóginos, los racistas y los fascistas. En comparación con este descenso del estándar ético, las víctimas de la violencia se muestran en verdad dotadas de una elevada estatura moral. Esta convicción constituye, por otra parte, el núcleo del neohumanismo no occidental y postcolonial que he analizado en el primer capítulo.

La pregunta se convierte, ahora, en: ¿qué rasgos asume la crisis de la modernidad en el contexto de referencia posthumano? ¿Puede la condición posthumana ser heraldo de innovación también en el plano de los aspectos inhumanos de la interacción planetaria? ¿Y ésta reintroduce la deshumanización a escala global? Si consideramos la entidad de los problemas principales del mundo contemporáneo, de las crisis financieras a sus consecuencias en términos de ocupación y desigualdad económica, al cambio climático y a la resultante crisis medio ambiental, para no mencionar los conflictos geopolíticos, el terrorismo y las intervenciones humanitarias armadas, está claro que la condición posthumana ya ha mostrado su propia dimensión inhumana.

Este capítulo trata del multifacético problema de lo inhumano, examinando diversos modos de relacionarse con la muerte y el proceso del morir. En esta exposición sobre la vida, entendida como lo que constituye la contraparte de la idea de *zoe* como *continuum* posthumano, he elegido mirar desde más cerca a *Thanatos*, a la necropolítica, entendida como medio para articular también una teoría posthumana positiva de la muerte. Creo que la inflexión conceptual hacia el vitalismo materialista, arraigado en el monismo ontológico, puede facilitar el proyecto de reconsideración de muerte y mortalidad en los actuales contextos biomedidos. En términos políticos, necesitamos valorar las ventajas de una política vitalista de izquierdas, por consiguiente, no determinista y conectada a la vida posthumana de manera materialista y laica. En términos éticos, tenemos que redefinir, en este nuevo contexto, la empatía y el cuidado hacia los otros humanos y no-humanos, es decir, una nueva democracia eco-igualitaria.

## Modos de morir

Hemos visto en el capítulo anterior que la condición posthumana entendida como gobierno biopolítico de la materia vida ha conducido a la necesidad de una aproximación *zoe*-centrada. Ahora quisiera ir aún más lejos para sostener que la política de la vida posthumana supera los confines entre la vida y la muerte y, en consecuencia, no sólo concierne al gobierno de lo vivo, sino también a las prácticas del morir. Muchas de ellas están conectadas con los fenómenos sociales y políticos de lo inhumano, como la pobreza, las carestías y el fenómeno de los sin-techo, que Zillah Eisenstein ha justamente etiquetado como «obscuridades globales» (1998). Vandana Shiva (1999) evidencia que el biopoder ya se ha transformado en *biosaqueo*, que hace urgentes los análisis políticos concretos y bien fundamentados. Por tanto, los cuerpos de los sujetos empíricos que denotan diferencia (mujeres/nativos/terra y otros naturales) se han convertido en cuerpos de usar y tirar en la economía global. El capitalismo contemporáneo es, por consiguiente, biopolítico en la medida en que apunta a controlar todo lo que vive, como sugiere Foucault, pero puesto que la vida no es la prerrogativa de lo humano, ésta se abre a la dimensión *zoe*-política o postantropocéntrica. Si el temor de la extensión estaba difundido en el período nuclear, la condición posthumana, la del *antropoceno*, incluye en el horizonte de la muerte también otras especies. En todo caso, hay una diferencia notable entre las dos situaciones históricas, como afirma Chakrabarty: «Una guerra nuclear sería una decisión consciente por parte del poder dominante. El cambio climático es, en cambio, una consecuencia no intencional de la acción total de la especie humana» (2009, 221). Esto no sólo introduce una forma negativa o reactiva de vínculo panhumano planetario, que recompone la humanidad en torno al aglutinante frecuentemente probado de la vulnerabilidad, sino que, además, reconecta lo humano con el destino de las otras especies, como he demostrado en el capítulo anterior. Muerte y destrucción son los comunes denominadores de esta alianza transversal que funda una nueva panhumanidad reactiva.

Dejame dar algún ejemplo de los contemporáneos modos de morir para explicar esta economía política. Los aspectos posthumanos de la

globalización comprenden muchos fenómenos que, aun no siendo *inhumanos a priori*, producen, de todos modos, notables reacciones destructivas. El contexto histórico de la postlaicidad comporta el ascenso del extremismo religioso en sus diversas formas, incluso el fundamentalismo cristiano, provoca una regresión política de los derechos de las mujeres, los homosexuales y los otros sexuados. Signos significativos de esta regresión son el declive de los derechos reproductivos y el ascenso de la violencia contra las mujeres y los sujetos LGBT. El efecto de la red financiera global, y de la cobertura de fondos no controlados, está representado por un aumento de la pobreza, especialmente entre los jóvenes y las mujeres, afligidos por la disparidad en el acceso a las nuevas tecnologías. La condición de los niños representa un capítulo aparte; del trabajo forzado al fenómeno de los niños-soldados, la infancia ha sido violentamente introducida en los ciclos infernales de la explotación. El control de los cuerpos ha cambiado, desde el advenimiento de los cibernéticos hasta las renovadas formas de vulnerabilidad. Así, junto a la proliferación de pandemias como el SARS, el Ébola, el SIDA, la Aviar, epidemias más familiares están regresando, sobre todo la malaria y la tuberculosis, a tal punto que la salud se ha convertido en un problema de orden público-político y objeto de renovado empeño para hacerla respetar como un derecho humano fundamental.

El punto es que *zoe* puede devenir una fuerza destructiva, al igual que una potencia generativa. Una gran parte de los problemas colectivos de hoy, como la salud, el medio ambiente y la geopolítica, de hecho, diluye la distinción entre vida y muerte. En la era del capitalismo biogénico y del *continuum* naturaleza-cultura, *zoe* se ha convertido en una fuerza inhumana y toda la atención está concentrada, hoy, en la emergencia dictada por la desaparición de la naturaleza. Tomemos, por ejemplo, el discurso público sobre las catástrofes medio ambientales o los desastres naturales —la planta nuclear de Fukushima o el tsunami japonés, el incendio de los bosques australianos, el huracán Katrina en Nueva Orleans— que se resuelve en un doble nudo contradictorio: por una parte, expresa una nueva conciencia ecológica, es decir, el *continuum* naturaleza-cultura, pero, por la otra, reintroduce la distinción entre naturaleza y cultura. Como afirma Protevi (2009), esto se traduce

en la paradójica renaturalización de nuestro medio ambiente tecnológicamente mediado. Las fuerzas geopolíticas son, al mismo tiempo, renaturalizadas y sometidas a las viejas relaciones jerárquicas de poder determinadas por la voluntad dominante del sujeto antropomorfo. El discurso público se ha convertido, a la vez, en moralista, respecto de las fuerzas inhumanas del medio ambiente, e hipócrita, al perpetuar la arrogancia antropocéntrica. Esta posición contradictoria se traduce en la negación de la responsabilidad humana por las catástrofes que seguimos atribuyendo a fuerzas situadas más allá de nuestro control, como la tierra, el cosmos y la "naturaleza". Nuestra moralidad pública no está simplemente a la altura del desafío y la complejidad de los daños causados por nuestro progreso tecnológico. A mis ojos, esto da vida a una doble necesidad ética: en primer lugar, cómo hacer para transformar el miedo y la tendencia a lamentar la pérdida del orden natural en una efectiva acción social y política, en segundo lugar, cómo anclar tales acciones a la responsabilidad por las generaciones futuras, en el espíritu de la sostenibilidad social que he desarrollado también en otra parte (Braidotti, 2008a).

Otro significativo ejemplo es el universo humano digital que he analizado en el capítulo anterior y que causa sus propias variables inhumanas. Éstas están representadas de la mejor manera por la proliferación de virus, tanto informáticos como orgánicos, algunos de los cuales transitan de los animales a los humanos y viceversa. La enfermedad no es claramente sólo una prerrogativa de las entidades orgánicas, puesto que incluye una amplia gama de contaminaciones entre materia orgánica —antropomorfa o no— y circuitos electrónicos. Una relación simbiótica bastante compleja se abre camino en nuestro universo ciborg: una especie de mutua dependencia entre la carne y la máquina. Esto determina algunas paradojas notables, específicamente que el sitio corporal de la subjetividad es negado, en las prácticas de mejora humana y en las fantasías de tecnotranscendencia, y, al mismo tiempo, es revigorizado como vulnerabilidad creciente. Balsamo (1996) sostiene que la tecnología digital difunde sueños de inmortalidad y de control sobre la vida y la muerte: «De nuevo, estas convicciones sobre el futuro de la vida tecnológica del cuerpo son acompañados por un miedo palpable

por la muerte y la aniquilación provocada por amenazas físicas incontrolables y espectaculares: virus resistentes a los antibióticos, contaminación espontánea, bacterias comecarne» (Balsamo, 1996, 1-2). Los poderes inhumanos de la tecnología se han desplazado al cuerpo, agudizando las notas espectrales del cadáver por venir. Nuestro imaginario social ha emprendido una inflexión forense.

La cultura popular y la industria del infoentretenimiento están listas para recoger la tendencia contradictoria que refleje las transformaciones de la relación entre cuerpo humano y cadáver, en fenómenos como la enfermedad, la muerte y la extinción. El cadáver no es sólo una presencia cotidiana en los medios de comunicación globales y en los telediarrios, sino también un objeto de entretenimiento de la cultura popular, como demuestra sobre todo el éxito del género policíaco-investigativo. La cultura y las artes han estado muy atentas a registrar el éxito de las mujeres-asesinas, como demuestra la popularidad de recientes reinterpretaciones de clásicos como *Écuba* y *Medea*. Para no hablar, obviamente, de la fascinación global ejercitada por *Lara Croft* y otras heroínas guerreras del mundo de los videojuegos.

El hecho de que hoy las mujeres sean estimadas, de manera más paritaria que antes, en condiciones de matar tanto como los hombres, es uno de los principales problemas de las políticas de género y la igualdad de oportunidades. Estos problemas pueden ser sintetizados en el paso de los derechos universales exigidos por las Madres de Plaza de Mayo al brutal intervencionismo de las viudas de guerra chechenas, de las terroristas-suicidas embarazadas al papel creciente de las mujeres en el humanismo militar y en las intervenciones armadas humanitarias.

También la muerte espiritual forma parte de este cuadro, si consideramos ciertas prácticas sociales muy difundidas en nuestros días, como la dependencia, los desórdenes alimentarios y la melancolía, el *burnout*, los estados de apatía y desinterés. Éstas son a menudo patologizadas, pero nunca suficientemente analizadas. Yo propongo no limitarnos simplemente a clasificar tales prácticas como autodestructivas, sino a tratarlas como fenómenos, normativamente neutrales, de interacción con y de resistencia por parte de sujetos específicos para la economía política de la mercantilización de todo lo vivo. Éstas dan la medida del

deslizamiento de las fronteras entre lo que vive y lo que muere en la era de la capitalización de la vida en sí. El volumen de consumo de las drogas legales (Prozac, Ritalin), tal como el de las drogas ilegales en nuestra cultura recoloca la distinción entre autodestrucción y comportamientos de moda, lo que nos induce a reconsiderar seriamente en qué tiene valor como vida en sí. En último lugar, pero no menos importante, las prácticas del suicidio asistido y de la eutanasia ponen en discusión directamente el Derecho desde el momento en que éste permanece anclado en la hipótesis del valor implícito y evidente de la vida en sí. Como ocurre a menudo, el capitalismo avanzado actúa mediante movimientos esquizofrénicos e internamente contradictorios. Así, la ideología, socialmente impuesta, del *fitness*, la salud y la eterna juventud camina al mismo paso que el aumento de las desigualdades sociales, por ejemplo, el acceso a la asistencia médica por parte de amplias franjas de población y las diferencias notables de las tasas de mortalidad entre niños y jóvenes de clases sociales y etnias diversas. La obsesión de la eterna juventud representa la contraparte de las prácticas sociales de la eutanasia y del suicidio asistido.

Cuanto más se piensa en ello, más claro resulta que estamos rodeados de múltiples modos de morir y de infligir muerte y sufrimiento. Sin embargo, ante tales fenómenos, la teoría social sigue indicando esta lógica con el término *biopolítica*. ¿Pero qué tiene que ver la vida (*bios*) con esto?

Los análisis biopolíticos, desde Foucault, han aportado muchas innovaciones y han introducido explicaciones más incisivas de qué implica exactamente la gestión de lo vivo. ¿Por qué no reservamos el mismo grado de precisión analítica al estudio de la administración necropolítica de la muerte?

Tanto la envergadura y la escala de los cambios que han tenido lugar en las prácticas, personales y colectivas, del morir, en las formas de asesinato y de extinción, como la creatividad demostrada por las nuevas generaciones al afrontar los ritos y las modalidades del duelo, son tales de justificar la ampliación de la agenda sociocultural. En otras palabras, estamos asistiendo al surgimiento de un nuevo campo discursivo. Los *death studies* se están convirtiendo en una materia nueva y muy solici-

tada en el mundo académico. Éstos tienen origen en las contrapolíticas de los años setenta, y se están transformando, hoy, en un serio e interdisciplinar campo de estudios, que comprende los debates morales y religiosos sobre la moralidad, tal como la investigación en áreas sociopolíticas, médicas y profesionales.<sup>4</sup> Regresaré sobre esta apertura a los nuevos estudios en el cuarto capítulo.

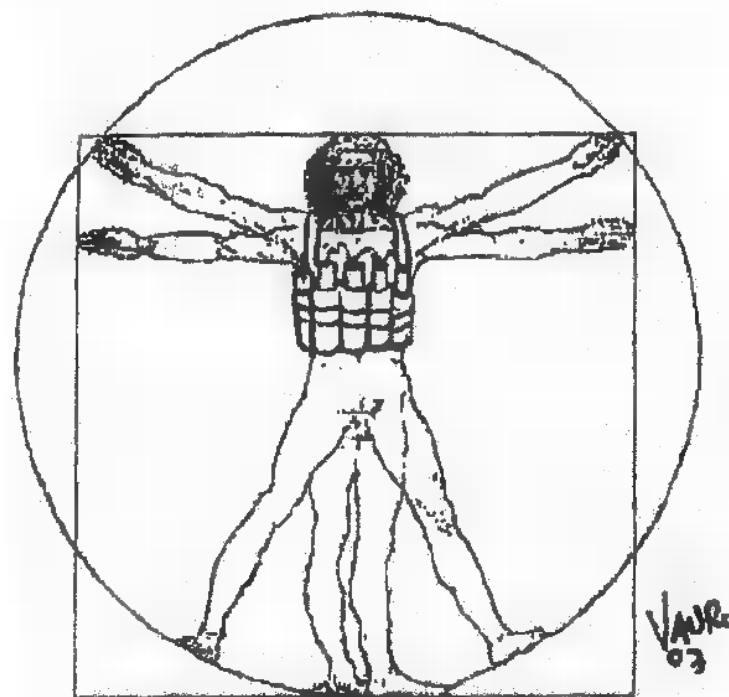


Figura 7. *L'Uomo Nuovo* (El hombre nuevo), de Vauro.  
Fuente: Periódico *Il Manifesto*.

4. Véase, por ejemplo, el Centre for Death and Society en la Universidad de Bath, en el Reino Unido. Varias revistas testimonian la vitalidad de este campo, entre otras: *Death Studies* (Routledge, 1970, 19852), *Journal of Death and Dying* (Baywood Publishing, 1970) y *Journal of Near-Death Studies* (1978).



## Más allá de la biopolítica

Dejarme retomar el hilo del discurso desde la idea fundamental que las nuevas prácticas biopolíticas de gobierno de la vida implican no sólo las energías generadoras, sino también los nuevos y más sutiles niveles de la muerte y de la extinción. Mi tesis es que la atención por los poderes vitales y autónomos de la vida/*zoe* deshace cualquier nítida distinción entre la vida y la muerte. Ésta entiende la noción de *zoe* como potencia de la vida posthumana, pero afirmativa. Este materialismo vitalista se apoya, de manera decidida, sobre la ontología política neospinozista del monismo y la inmanencia radical, produciendo una ética relacional transversal para contrastar los aspectos inhumanos y también deshumanos de la condición posthumana.

Hasta ahora he sostenido que la condición posthumana, en la medida en que modifica la concepción tradicional de lo humano, determina notables cambios en el estatuto y en la estructura de lo inhumano y también de las prácticas deshumanas. La próxima pregunta será, entonces: ¿qué tipo de impacto tienen estas nuevas expresiones de carácter deshumano sobre la teoría del sujeto y las prácticas sociales y culturales? El análisis biopolítico es central en esta discusión, pero en el presente contexto se ha desplazado más allá de las premisas elaboradas por la visión profética de Foucault. Yo capto varias tendencias nuevas y activas en las nuevas conceptualizaciones del gobierno biopolítico de la vida y la muerte. Por ejemplo, están surgiendo estudios sobre la ciudadanía biopolítica, que prestan mucha atención a las implicaciones del biopoder como instancia de una gubernamentalidad que es tan potenciadora como represiva (Rose, 2008; Esposito, 2004). Esta escuela de pensamiento sitúa el momento político en la responsabilidad relacional, capaz de autogestión, del sujeto bioético que asume el pleno control de su existencia genética, la cual incluye de manera virtual también la enfermedad y otras formas de responsabilidad del sujeto encarnado por su cuerpo, en cuanto cadáver potencial. Como hemos visto en el capítulo anterior, esta posición permite a un tipo residual de kantismo resurgir a partir de la última fase del pensamiento de Foucault, caracterizada por el énfasis sobre la responsabilidad individual para la autogestión

de la salud y el propio estilo de vida. La ventaja de dicha posición es que ésta exhorta a pensar con un alto grado de lucidez en la existencia posthumana biorgánica, que comporta el abandono definitivo del paradigma naturalista. La desventaja de dicha posición, sin embargo, es que ésta transforma la noción de responsabilidad en aquella de individualismo, en el contexto político del desmantelamiento neoliberal del sistema sanitario público, un pilar del Estado social, y del aumento de las privatizaciones. La ciudadanía bioética exige poder acceder a los costes de los servicios sociales fundamentales como la sanidad, y, al mismo tiempo, de poderlos sostener, mediante la evidente capacidad del individuo de actuar responsablemente reduciendo los riesgos y los peligros conectados con el estilo de vida equivocado. En otras palabras, responsabilidad bioética significa cuidar de manera adecuada del propio capital genético. Las recientes campañas gubernamentales contra el tabaco, el alcoholismo y la obesidad excesiva, representan con claridad la tendencia normativa neoliberal que sostiene el hiperindividualismo.

La interpretación neokantiana de Foucault plantea, además, serias dudas teoréticas sobre la noción de biopoder. A la luz del ritmo frenético del progreso y el cambio determinado por las actuales biotecnologías, además de los desafíos lanzados por éstas al estatuto de lo humano, la obra de Foucault ha sido criticada, sobre todo por Haraway (2000), en cuanto se apoyaba en una visión superada de las tecnologías contemporáneas. Haraway nos sugiere que el biopoder de Foucault representa la cartografía de un mundo que ya no existe, habiendo entrado nosotros en la era de la informática del dominio. Otras teorías éticas se acercan mucho a este objetivo, en particular las feministas, medio ambientalistas, el pensamiento postcolonial y antirracista, desde el momento que han sabido afrontar los temas de la subjetividad encarnada y de la diferencia, en el capitalismo avanzado, en modo de reflejar la complejidad de las relaciones de poder globales.

La discrepancia fundamental entre la noción de biopoder de Foucault y las estructuras posthumanas contemporáneas tiene que ver precisamente con la decadencia del antropocentrismo. En el segundo capítulo he sostenido que la estructura biogenética del capitalismo avanzado reducía los cuerpos al estado de transportadores de informaciones vita-

les, poniéndolos al servicio del valor financiero y capitalizándolos. Estos cuerpos constituyen el material para la nueva clasificación de enteras poblaciones sobre la base de la predisposición genética y de las capacidades vitales de autoorganización. Hay una especie de isomorfismo estructural entre el crecimiento económico y el biológico, que hace las relaciones de poder del capitalismo neoliberal contemporáneo más crudas y cínicas respecto del período fordista (Cooper, 2013). Esto tiene importantes repercusiones para la dimensión de *zoe*-céntrica de las políticas de la muerte. Este sistema se revela no sólo discriminatorio, sino también racista en el significado elemental del término, desde el momento que la información genética, como los rasgos psicológicos y los neuronales, están distribuidos de manera no uniforme. Patricia Clough indaga este aspecto de la economía política contemporánea analizando el debate público sobre la disponibilidad de fármacos contra el SIDA, o de las vacunas a gran escala contra la malaria, para mencionar sólo algunos de los ejemplos actuales de gobierno posthumano de la vida. Tanto en el mundo occidental como en las economías globales emergentes estamos asistiendo a la constitución de toda una subclase de cuerpos de usar y tirar, que están, al mismo tiempo, genéticamente sobreexposados y socialmente subasegurados. Este tipo de control de la población llega más allá de los análisis de Foucault sobre la biopolítica, desde el momento en que no funciona a través de las técnicas de la disciplina y el control, sino más bien a través del cultivo biogenético de los datos y del biosaqueo (Shiva, 1999). Como ha afirmado Mark Halsey: «Si antes el objetivo principal era controlar a los locos, los jóvenes, las mujeres, los nómadas y los anormales, en tiempos recientes éste consiste, en cambio, en capturar lo inhumano, lo inorgánico, lo inerte, en breve, los llamados elementos naturales» (2006, 15).

Aquí se trata de *zoe*-política posthumana, y ya no de gubernamentalidad biopolítica.

Aún más, la filosofía posthumana monista es de gran ayuda en el intento de conceptualizar estos extraordinarios cambios históricos. Leyendo a Deleuze a través de las lentes de Massumi, Clough analiza los nuevos mecanismos de captura no de los individuos liberales, sino de los *dividuos* biogenéticos: «Mecanismos que reconfiguran estadística-

mente las poblaciones que son clasificadas en términos de capacidades corpóreas, puesto que indican lo que un cuerpo puede hacer en el presente y qué características podría desarrollar en el futuro. Las capacidades afectivas de los cuerpos, calculadas en estadística como factores de riesgo, pueden ser capturadas en cuanto tales independientemente del sujeto, incluso independientemente del cuerpo del sujeto. Esto se traduce en la difusión de procedimientos burocráticos competitivos, de control y de mando político, en términos de protección de la vida de la población» (2008, 18).

El método que une el control político con los análisis de los factores de la previsión del riesgo coincide con la técnica que Foucault había tachado de racismo, desde el momento en que ésta genera y determina un sentido de especie o de raza: poblaciones enteras que son así organizadas en una escala jerárquica, esta vez no basada en la pigmentación o el sexo, sino en otras características o propensiones genéticas. Puesto que el objetivo de tal técnica política es valorar la posibilidad de supervivencia o de extinción de una determinada población, el control biopolítico de la vida no sólo es transversal respecto de las especies y *zoe*-centrado, sino que también está íntimamente ligado a la muerte. Es el vínculo de la muerte o la cara necropolítica del postantropocentrismo y el núcleo de su lado inhumano y deshumano: «Éste concede una vida sana y de bienestar a algunas poblaciones mientras reserva sólo muerte a las otras, que son definidas en términos de degeneración natural y enfermedad» (Clough, 2008, 18).

La dimensión necropolítica tiene otra implicación importante, es decir, que su representación política ya no puede ser comprendida en el interior de la economía visual biopolítica, en el significado foucaultiano del término (1978). La representación de los sujetos encarnados ya no es de tipo visual en el sentido óptico del término, o sea, en la acepción postplatónica del simulacro. Y tampoco es especular, como en el modo psicoanalítico de redefinir la imagen a través del esquema dialéctico del reconocimiento dicotómico del ego y del otro. La representación de los sujetos encarnados ha sido sustituida por la simulación y se ha convertido en esquizoide, o internamente incoherente. En la perspectiva necropolítica, la representación del sujeto es, además, espectral:

el cuerpo se convierte en el potencial cadáver que siempre ha sido, y es representado como un sistema biogenético autorreplicante capturado en la economía visual de la circulación infinita (Braidotti, 2003). El imaginario social contemporáneo está inmerso en esta lógica de la circulación sin límites, queda así suspendido más allá de la vida y al otro lado del ciclo de la muerte de cada sujeto representado. La imaginación biogenética se ha convertido, por consiguiente, en forense, respecto del cuerpo entendido como cadáver, y en su búsqueda de las huellas de una vida impersonal que ya está fuera de su control. Las subjetividades encarnadas contemporáneas actúan bajo un doble imperativo: deben ser responsables de su plusvalía, por un lado, en calidad de contenedores biogenéticos, por el otro, en calidad de bienes visibles que circulan en el circuito mediático mundial y en el flujo financiero global. Los cuerpos de hoy sufren, por ende, una doble mediación: biogenética e informática.

Además, dado que mucha de la información que circula no está basada en el saber, sino que está inflacionada mediáticamente ésta se vuelve indistinguible del mero entretenimiento. Veremos a continuación cómo la actual biopolítica cruza la dimensión ecofilosófica que he analizado en el precedente capítulo, y cómo ilumina el lado oscuro de las relaciones socio-políticas de poder contemporáneas. El desafío consiste en transformar estos fenómenos sociales híbridos y bastante esquizoides en momentos de resistencia ■ los rasgos inhumanos y deshumanos de la condición posthumana. La intuición central de la anatomía política de Foucault continúa siendo válida: el biopoder comprende también el control de la muerte. En otras palabras, la cuestión del gobierno de la vida contempla, al mismo tiempo, el gobierno de la extinción. Pero, a fin de desplegar el pleno potencial ético y político de esta intuición brillante, debemos regresar al primer Foucault y no dejarnos engañar por la interpretación neokantiana de su segunda fase.

En su primera obra (1976), Foucault se concentra exclusivamente en el análisis crítico de los mecanismos de poder que actúan en la producción de subjetividad. Esta última es definida como un proceso de circulación de efectos tanto discursivos como materiales, que son también productivos, además de represivos. Esta atención por el poder es crucial para comprender la condición posthumana.

## Teoría social forense

La teoría social política después de Foucault ha sido embestida por las transformaciones corrientes en el estatuto y en la teoría de lo humano, como se deduce, por ejemplo, en una de las más significativas respuestas a las inflexiones forenses de Giorgio Agamben (2005), quien define la *vida/zoe* como resultado de la intervención letal del poder soberano sobre el sujeto encarnado, que es reducido a *vida desnuda*, es decir, a un estado no humano de extrema vulnerabilidad en el límite de la extinción. Biopoder significa en este cuadro *tanatopolítica* y se traduce, en Agamben, en la imputación del proyecto de la modernidad industrializada, a causa de sus efectos deshumanizados. La plantación colonial es el prototipo de esta economía política y del hombre sometido, como epítome del *homo sacer* (2005). Esta perspectiva se concentra en la acentuación de los puntos de contacto entre la modernización y la violencia, la modernidad y el terror, la soberanía y el delito.

Lo inhumano, para Agamben, al igual que para Lyotard, es consecuencia de la modernización. Sin embargo, él también ha aprendido de Hannah Arendt (2004) a interpretar el fenómeno del totalitarismo como último rechazo de la humanidad del otro.

No obstante, Arendt ha elaborado una potente alternativa respecto de los extremismos políticos que analizaba, puntualizando la necesidad de los derechos humanos para todos, incluso y en especial para los deshumanizados.

Arendt es, en la brillante interpretación de Seyla Benhabib, una «modernista reacia» (1996). Agamben es, por otro lado, menos innovador, desde el momento que reproduce la misma convención filosófica que consiste en asumir la mortalidad, o la finitud, como horizonte transhistórico en las discusiones sobre la vida. Desde su punto de vista, la *vida desnuda* no es vitalidad generadora, sino vulnerabilidad constitutiva del sujeto humano, que el poder soberano puede matar; ésta transforma el cuerpo en materia a disposición de la fuerza dispóstica de un poder sin frenos. Esta posición está conectada con la teoría de Heidegger sobre el ser que toma sus fuerzas de la aniquilación de la vida animal. La finitud es presentada como elemento constitutivo también y

especialmente en el contexto de la subjetividad, que produce, además, la economía política afectiva de la pérdida y la melancolía instaladas en la intimidad del sujeto.

Me preocupa este excesivo énfasis sobre *Thanatos*, que Nietzsche ha criticado hace más de un siglo y que, por desgracia, está aún demasiado presente en los debates críticos actuales. Éste produce a menudo una visión sombría y pesimista no sólo del poder, sino también de los progresos tecnológicos de los que son heraldos los regímenes de biopoder. Mi interpretación de la vida como de una *zoe*-ética de las transformaciones sostenibles difiere de manera considerable de aquélla que Agamben llama *vida desnuda* o *zoe* negativa. Yo intento diferenciarme de la tradicional articulación del concepto de *zoe* en el horizonte de la muerte, o en aquel de los estadios liminales de la no-vida. Este énfasis excesivo en los horizontes de la mortalidad y la deteriorabilidad es característico de la *inflexión forense* en las actuales teorías sociales y culturales perseguidas por el espectro de la extinción y los límites del proyecto de la modernidad occidental. Estimo que este énfasis excesivo sobre la muerte como término fundamental de referencia es inadecuado para la política vitalista de nuestra era.

Prefiero dirigirme a otra importante comunidad de estudiosos que se han movido en el ámbito conceptual spinozista,<sup>5</sup> en modo de poder subrayar la política de la vida en sí como fuerza generadora que incluye y supera la muerte. Esto implica una problematización de las relaciones, en continua transformación, entre las fuerzas —actuales y virtuales— humanas y no humanas.

Tomando la palabra en calidad de sujeto femenino encarnado e integrado, capaz de reproducir el futuro y la especie, estimo esta metafísica de la finitud un modo miope de plantear la cuestión de los confines de lo que llamamos vida. Tenemos que reconsiderar la muerte, la sustracción final, como otra fase del proceso generativo, según cuanto argumentaré en la segunda mitad de este capítulo. Lástima que los implacables poderes generativos de la muerte exijan la supresión precisamente

5. Entre otros: Deleuze y Guattari (1975, 2006), Guattari (2007), Glissant (1997), Balibar (2004) y Hardt y Negri (2002).

de aquello que nos es más grato y cercano, o sea, nosotros mismos, nuestro mismo ser en vida. Para nosotros, sujetos humanos y narcisistas, como nos enseña el psicoanálisis, no es pensable que la vida continúe sin nuestro ser-ahí (Laplanche, 1976). El proceso que nos lleva a afrontar la pensabilidad de una vida que no pueda tenernos a “nosotros” o a cualquier otro ser humano en el centro es, en verdad, un proceso que puede ayudar también a profundizar la reflexión sobre qué es verdaderamente la vitalidad. Yo entiendo la inflexión postantropocéntrica como el necesario punto de partida para una ética de la sostenibilidad que apunta a redirigir la atención sobre la positividad posthumana de *zoe*. El corazón de mi investigación consiste en una ética que comprende la vulnerabilidad, pero que, al mismo tiempo, crea activamente horizontes sociales de esperanza.

## Necropolítica contemporánea

En este punto del libro es importante subrayar que la política afirmativa, como proceso que transforma las pasiones negativas en praxis productiva y sostenible, no reniega de la realidad de los horrores, la violencia y la destrucción. Sólo trata de proponer otra técnica para transformarlos. La política contemporánea se caracteriza por un grado de crueldad tan elevado que sería irresponsable no tenerlo en cuenta. Nuevos estudios se han concentrado en la brutalidad de las guerras actuales y en las renovadas manifestaciones de violencia que conciernen no sólo al gobierno de lo vivo, sino también a las nuevas prácticas del morir. Biopoder y necropolítica son dos caras de la misma moneda, como Achille Mbembe (2003) explica brillantemente. El aumento del interés discursivo por la política de la vida en sí, en otras palabras, impacta también la dimensión geopolítica de la muerte y el asesinato. Mbembe amplía la intuición de Foucault en dirección a un análisis más cuidadoso de la gestión biopolítica de la supervivencia. Redefiniéndolo justamente como necropolítica, define este poder como una administración de la muerte: «General instrumentalización de la existencia humana y destrucción material de los cuerpos humanos y de la población»

(Mbembe, 2003, 19). Y yo añadiría: destrucción de cuerpos *no sólo* humanos, sino también planetarios.

El mundo después de la Guerra Fría ha conocido un drástico aumento de la guerrilla, pero también una profunda transformación de la práctica de la guerra en sí. Las nuevas formas de la guerrilla implican, simultáneamente, por un lado, la eficiencia, que deja sin aliento, de armas tecnológicas inteligentes y no tripuladas, por el otro, la crudeza de cuerpos humanos desmembrados y humillados. Todo esto está representado por el fin indigno de Gadafi, al que he aludido en la tercera viñeta de la introducción. La guerra posthumana genera nuevos tipos de inhumanidad. Las consecuencias de esta aproximación al necropoder son radicales: no son la racionalidad de la ley o el universalismo de los valores morales los que estructuran el ejercicio del poder, sino el desencadenamiento del derecho soberano e incontrolado de matar, mutilar, violar y destruir la vida de los otros. Esta economía política administra la atribución de los diversos grados de humanidad según jerarquías que se han desprendido de la vieja dialéctica y desquiciado de la lógica biopolítica. Éstas cumplen, en cambio, con la más instrumental, restringida y oportunista lógica de la explotación de la vida en sí, que es genérica y no sólo individual.

La necropolítica contemporánea aplica la política de la muerte a escala regional y global. Las nuevas formas de la guerrilla industrial se apoyan en la privatización comercial de los ejércitos y del alcance global de los conflictos, que desterritorializan el uso y la racionalidad del servicio militar. Reducida a *guerrilla infraestructural* (Mbembe, 2003), y a operaciones logísticas a gran escala (Virilio, 2002), la guerra apunta a la destrucción de todos los servicios que permiten que la sociedad civil funcione: carreteras, líneas eléctricas, aeropuertos, hospitales y otras estructuras necesarias. El viejo ejército fuera de moda, hoy, se ha transformado en «milicias urbanas, tropas privadas de propiedad de los señores locales, empresas de seguridad privadas y ejércitos estatales que reivindican el derecho de ejercer violencia y de matar» (Mbembe, 2003, 32). El resultado de todo esto es que la población, como categoría política, se ha fragmentado en «rebeldes, niños-soldados, víctimas y refugiados, civiles dejados inválidos por las mutilaciones o masacrados

según el modelo del antiguo sacrificio, mientras que los supervivientes, después de un éxodo dramático, son confinados en campos o zonas de excepción» (Mbembe, 2003, 34). Muchas guerras actuales, realizadas por coaliciones occidentales bajo la cobertura de las ayudas humanitarias son, en realidad, experimentos coloniales que apuntan a garantizar la extracción minera y otros recursos geofísicos esenciales, necesarios para esta economía global. Desde este punto de vista, las nuevas guerras se parecen más a los conflictos privados y a la guerrilla o a los ataques terroristas, que a las confrontaciones tradicionales entre ejércitos organizados y conducidos por el Estado.

También Arjun Appadurai (1998) ha efectuado profundos análisis sobre la nueva *violencia etnocida* de las nuevas formas de guerrilla que impactan sobre amigos, parientes y vecinos. Él está horrorizado por la violencia de esos conflictos «que comportan brutalidades y humillaciones, como las prácticas de la mutilación, el canibalismo, la violación y los abusos sexuales, la violencia contra los civiles y las poblaciones. En breve, se debe tomar en consideración el hecho de que la brutalidad física es practicada por personas normales sobre otras personas con las cuales antes han vivido, o podrían haber vivido en relativa concordia» (Appadurai, 1998, 907). Éste es, justamente, el precipicio inhumano y deshumano de la condición posthumana.

Chomsky ha descrito, con perspicacia, esta situación, que ha etiquetado como «Nuevo humanismo militar», cuyo emblema son las intervenciones humanitarias: «Armado de tecnologías de devastación global y de una jerga digna de la *pulp fiction*, de los títulos de los periódicos sensacionalistas y de los videojuegos de la *playstation*: la guerra al terror, el choque de civilizaciones, el Eje del Mal, la operación Choque y Horror. Estas aventuras han sido emprendidas para salvar al mundo civilizado (*homo humanus*) de sus enemigos (*homo barbarus*), cubiertas por las venerables banderas de la libertad, el decoro y la democracia» (Chomsky, citado por Davies, 1997, 134).

Ya no bastan los afirmados criterios de la disciplina del cuerpo, de la lucha contra el enemigo o incluso de las técnicas de la sociedad del control para discutir adecuadamente este desarrollo de la violencia bélica tecnológicamente orientada. Hemos entrado, más bien, en la época de

las masacres planificadas e instrumentales, caracterizada por una nueva *semiótica del homicidio* (Mbembe, 2003, 37). Estos modelos necropolíticos de gobernanza transitan también por los circuitos mediáticos globales del *infoentretenimiento*, según la lógica de la doble mediación a la que he aludido antes.

El número especial del semanario *The Economist* (2 de junio de 2012, pág. 13) sobre *Morales y Máquinas* que he citado en el primer capítulo, presenta una impresionante actualización sobre la tecnología militar contemporánea. Éste sostiene que los recientes desarrollos están produciendo un tecnobestuario extraordinario. Por ejemplo, la *Sand Flea*, literalmente *Pulga de Mar*, creada por la *Boston Dynamics*<sup>6</sup> (una *spin-off* del MIT) puede saltar desde una ventana o sobre un tejado de nueve metros de altura, gracias a la estabilización del giroscopio que le permite filmar y fotografiar sin problemas. El robot, que pesa 5 kg, se mueve sobre ruedas hasta que tiene la necesidad de volver a saltar. Luego está *Rise*, un robot de seis patas, similar a un escarabajo, que puede escalar paredes; el kit robótico *TerraMax* realizado por la *Oshkosh Defense* (Wisconsin), que permite transformar camiones militares o vehículos blindados en máquinas de control remoto. *Is3*, en cambio, es un robot semejante a un perro que se sirve de imágenes virtuales para trotar detrás de un ser humano por terrenos accidentados, transportando hasta 180 kg de vituallas. *SUGV*, un robot con la dimensión de un maletín que se mueve sobre llantas articuladas en condiciones de identificar a un hombre en medio de una multitud, cargando una foto señalética y siguiéndolo. *First look*, un robot militar construido por la *iRobot*, otra *spin off* del MIT, está proyectado para saltar a través de ventanas y paredes. *ScoutXT Throw-bot*, realizado por la Recon Robotics en Minnesota, tiene la forma de un martillo de dos cabezas con ruedas en cada cabeza, además del peso de una granada, y puede ser arrojado a través de ventanas de vidrio. Neumáticos con punzones permiten la

6. La Boston Dynamics es una sociedad de ingeniería y robótica más conocida por el desarrollo de BigDog, un robot cuadrúpedo proyectado por el ejército estadounidense, con la financiación del DARPA, y por el DI-Guy, un *software* muy realista para la simulación humana. Marc Raibert es el presidente de la sociedad y el responsable del proyecto. Él separó la sociedad del Massachusetts Institute of Technology en 1992.

tracción sobre superficies escarpadas y rocosas. Las versiones subacuáticas de tales robots están en fase de experimentación. Ésta es, en verdad, ciencia ficción que se convierte en realidad.

Como subraya *The Economist*, las nuevas armas más eficaces son con mucho las UGVs (vehículos de tierra no tripulados), que han sido empleados por primera vez en Afganistán hace una década, y los UAVs (vehículos aéreos no tripulados) —conocidos también como *drones* o aviones teledirigidos (RPA)— los cuales forman parte del vasto ejército de robots que se mueve tanto por tierra como por mar y aire. En 2005 los *drones* de la CIA dieron tres veces en el blanco en Pakistán; el año pasado hubo setenta y seis ataques, uno de los cuales fundamental para el asesinato de Gadafi en Libia. Los *drones* están disponibles en toda clase de dimensiones: *DelFly*, un *drone* de vigilancia en forma de libélula, realizado en la Universidad técnica de Delft, pesa menos que una alianza de matrimonio de oro, cámara incluida. Del otro lado de la escala, se encuentra el *drone* americano más grande y rápido, *Avenger*, que cuesta quince millones de dólares, puede transportar hasta dos toneladas y setecientos kilos de bombas, sensores y otros equipos, a una velocidad de más de 740 km por hora.

¿Pero los *drones* hacen más fácil matar? No necesariamente, responde *The Economist*. Éstos implican tal complejidad de transmisiones de datos que necesitan el escrutinio constante de especialistas: los legales del gobierno, y otros personajes similares, están presentes y activos en la sala de los botones y monitorizan los *feed-video* enviados por los robots. Su tarea es cancelar los ataques ilegales o aquéllos que parecerían demasiado cruentos para la CNN. Los verdaderos pilotos actúan como observadores humanos remotos, y se encuentran trabajando en un ambiente más humano y, por consiguiente, no son afectados por el estrés del combate. *Firesadow*, un misil robótico proyectado por MEDA, una compañía francesa, una munición errante capaz de recorrer 100 km al doble de la velocidad máxima de la tradicional artillería acorazada; éste puede vagar por el cielo durante horas, sirviéndose de sensores para ubicar los blancos móviles. Un operador humano, observando un *feed-video* puede decidir cuándo y si abrir fuego, encontrando una localización mejor o anulando del todo la misión. Sin embargo,

como *The Economist* ha subrayado varias veces, la superación de la decisión humana es ya tecnológicamente factible. El ejército israelí ha dotado sus fronteras de ingenios robóticos y los monitoriza a través de mandos a distancia. La *Samson Remote Controlled Weapon Station* realizada por David Ishai, de la Rafael, una empresa israelí, puede funcionar sin la intervención humana, detectando el blanco mediante sensores.

Entrevistados sobre estas problemáticas por *The Guardian* (Caroll, 2012), los pilotos de los *drones* han afirmado que sus misiones implican un distinto tipo de valor del de la guerra tradicional, no sólo porque deben hacerse cargo de las consecuencias de posibles errores, sino también porque matar a distancia requiere un distinto grado de rigor y precisión. Estos soldados teletanatológicos necesitan un equipamiento sofisticado, como «un sistema de *targeting* polivalente que combina sensores de infrarrojos con potentes videocámaras y láser designadores e iluminadores en una única dotación» (Caroll, 2012, 2). Además, esta estructura polivalente compleja es mantenida bajo el estricto control de una serie de especialistas y supervisores: empleados, analistas y abogados militares. Los *drones* no matan con más facilidad en el verdadero sentido de la expresión.

Los críticos de estas tecnologías letales, entre otros, el ex presidente de Estados Unidos Jimmy Carter, piensan lo contrario. Ellos sostienen que los ataques de los *drones* son «ejecuciones extrajudiciales que violan la soberanía de las naciones, manchan la envergadura moral de Estados Unidos y fomentan el extremismo» (Caroll, 2012, 2).

Ellos afirman que la mejor manera de tomar posición respecto de estas complejas problemáticas es desterrar las armas automatizadas del campo de batalla y, al mismo tiempo, exigir de los robots un constante cuidado de los humanos. En Berlín, en 2012, un grupo de ingenieros, filósofos y activistas dio vida al *ICRAC*, Comité Internacional para el Control de los Robots Armados, con el fin de intentar mantener bajo control los efectos de la autonomía alcanzada por los actuales sistemas de armas robóticas, en particular de los *drones*. Pero desde que la administración Obama prometió inversiones equivalentes a la suma de 15 millones de dólares para los *drones Predator* y *Reaper*, no se puede

negar su creciente importancia sea como armas ofensivas, sea como instrumentos de *policy*.

*The Economist* pone de relieve también otras ventajas de la guerrilla posthumana y sostiene que los robots-soldados autónomos pueden aportar más beneficios que daños: éstos no violan a las mujeres, no incendian, furiosos, las viviendas de los civiles y no toman decisiones equivocadas a causa del estrés de combate. Por analogía, los automóviles sin conductor son más seguros que los ordinarios, al igual que los pilotos automáticos hacen más fáciles los viajes. Además, los *drones* están siendo cada vez más empleados para objetivos civiles, en modo no disímil de los robots largamente usados en las centrales nucleares, en los puentes de vuelo para los pasajeros de los aeroplanos y en los trenes sin conductor. Un reportaje reciente del periódico *The Guardian* (Franklin, 2012) describe cómo un *drone* de batería con un alcance de 300 km y un coste de menos de ochocientos dólares es empleado por los activistas medio ambientales para dar a conocer y, si es posible, para detener la caza de ballenas de los japoneses en las aguas antárticas. Esto que una vez era pertinencia exclusiva de los servicios secretos israelíes y la aeronáutica militar estadounidense, hoy es empleado en misiones que van de la supervivencia de los mamíferos marinos a la inspección de los cultivos. La Autoridad Aeronáutica de EE UU acaba de redactar nuevas directivas para el empleo de tales vehículos.

El refinamiento de estas metas tecnológicas podría suscitar el estupor de los lectores, o en cambio inducirlos a interrogarse sobre los riesgos inhumanos implicados por las armas postantropocéntricas. Además, es sorprendente notar el papel jugado por la investigación académica para implicar a las universidades en el desarrollo de estos robots homicidas. El vínculo sancionado por el tiempo entre la academia y el ejército, en nuestro mundo posthumano, está entrando en una nueva y más productiva fase. Las tecnologías postantropocéntricas están reconfigurando, asimismo, las prácticas de vigilancia en el ámbito social. El control de la inmigración en las fronteras y el contrabando de personas son algunos de los aspectos más impresionantes de la actual condición inhumana y entre los factores centrales del escenario necropolítico. Diken (2004) sostiene que los refugiados y los solicitantes de asilo se con-



vierten en el enésimo emblema del necropoder contemporáneo, puesto que éstos son el perfecto ejemplo de esa humanidad de usar y tirar que Agamben define también como *homo sacer*, y, por tanto, representan al último sujeto necropolítico. La proliferación de los campos de detención de alta seguridad y de las cárceles en las ciudades europeas, antaño espacios civiles abiertos, constituye un ejemplo del rostro inhumano y deshumano de la Fortaleza Europa. Los campos «recintos esterilizados y monofuncionales» (Diken, 2004) representan monumentos poco dignos de la inhumanidad posthumana.

Dufflied (2008) lleva aún más lejos el análisis necro y sociopolítico, y subraya la distinción entre humanos desarrollados y provistos de pólizas de seguros y los humanos subdesarrollados y no asegurados: «La vida desarrollada está garantizada ante todo por regímenes de seguro social y de protección burocrática históricamente asociadas al capitalismo industrial y al crecimiento del estado del bienestar» (Dufflied, 2008, 149). La distinción y las tensiones entre estas dos categorías constituyen el terreno de la guerra civil global, que es la definición que Dufflied proporciona para el capitalismo avanzado globalizado. El nexo con el colonialismo es evidente: la descolonización ha creado Estados nación cuyas poblaciones, antaño sometidas, son ahora libres de circular globalmente. Estas personas representan la masa de los emigrantes rechazados, los refugiados y los solicitantes de asilo que son retenidos y encerrados en el mundo desarrollado. En un efecto bumerán no carente de fuerza irónica, la emigración mundial es percibida desde Europa como una amenaza de invasión precisamente porque ataca su principal infraestructura: el estado del bienestar. La creciente gama de armas de guerra y las técnicas homicidas plantean interrogantes críticos sobre el estatuto de la muerte como objeto del análisis político contemporáneo.

El alcance y la precisión de la mediación tecnológica en las necropolíticas contemporáneas muestran que la muerte como concepto sigue caracterizándose por sus contradicciones. El concepto de puesta en muerte es fundamental para la teoría política y la práctica, en las nuevas técnicas de asesinato en un contexto tecnológico en rápida expansión, que ilustran también un notable concepto del nivel de vulnerabilidad humana. La muerte, no obstante, continúa estando subvalo-

rada como materia de estudio y como concepto en la teoría crítica y como práctica institucional en la gobernanza política y las relaciones internacionales que tratan únicamente de gestión bio-política. La muerte como concepto sigue siendo única e indiferenciada, mientras que el panorama del pensamiento político sobre la vida y el biopoder prolifera y se diferencia.

Afortunadamente, la nueva teoría posthumana está llenando tal vacío y aportando importantes contribuciones. Patrick Hanafin (2010), por ejemplo, sugiere que el renovado interés por la necropolítica, flanqueado por una visión transversal de la subjetividad posthumana, puede ayudarnos a elaborar una contra narración ética y política, alternativa al «sujeto impuesto y limitado del legalitarismo liberal» (2010, 133). Para Hanafin, esto implica un desprendimiento de la ubicación tradicional de la moralidad, concebida como horizonte del ser definido y casi metafísico. El predominante contrato socio-legal masculino se articula en torno al deseo de supervivencia. Ésta no es una política que apunte a la mejora, sino al entrapamiento en un supuesto orden natural, que en nuestros sistemas se traducen en los regímenes biopolíticos de disciplina y control de los cuerpos. Esto significa que somos reconocidos como ciudadanos de pleno derecho sólo cuando pasamos a través de la posición de las víctimas, la pérdida, la injusticia y las formas de resarcimiento que derivan de ellas. La necropolítica posthumana y la teoría legal y política se preguntan en qué puede convertirse la teoría política en el momento en que abandona las instancias negativas de la herida y de la pérdida. Hanafin propone analizar seriamente la dimensión necropolítica dejando de pensar en la subjetividad legal como estrechamente conectada a la muerte, más bien comenzando a considerar que las singularidades sin identidad están íntimamente conectadas las unas a las otras e integradas en el medio ambiente en que están ubicadas. Todo esto va en la dirección de la crítica de la filosofía del derecho. En este punto, comprendemos cómo otra fundamental vía de la filosofía occidental es desquiciada: la que separa la vida política caracterizada por la muerte, como opuesto a la filosofía política y legal que valoriza nuestra condición mortal sólo para justificar una política de la supervivencia. Esta posición postidentitaria nos exhorta, siguiendo a Virginia

Woolf, a pensar *como si yo ya no estuviera*, o sea pensar *con* y no *contra* la muerte. El énfasis sobre el *continuum* vida-muerte puede representar, según Hanafin, el último desafío para un sistema legal construido sobre los horizontes confinantes de la metafísica de la mortalidad.

La política del devenir de William Connolly (1991) adopta una posición similar: contra la destrucción necropolítica, necesitamos desarrollar la ética del compromiso en relación a los elementos sociales y políticos —incluidos los horrores de nuestros días— con el fin de provocar contraefectos, o sea consecuencias inesperadas y cambios de ruta.

La teoría crítica debe confrontarse con el presente, elevándose a la altura de los tiempos, resistiendo a la violencia, los horrores y las injusticias actuales (Braidotti, 2008a). La ética afirmativa se basa en la praxis de la constitución de positividad, puesto que quiere difundir nuevas condiciones sociales y nuevas relaciones, fuera de la injusticia y el sufrimiento. Ésta se aplica activamente a construir y hacer circular energía mediante la transformación de la carga negativa de las experiencias, incluso en las relaciones íntimas donde la dialéctica de la dominación está en funcionamiento (J. Benjamin, 1988). Para Deleuze y Guattari, la temporalidad de esta actividad política es la de *Aión*, la continua tensión del devenir, muy distinta de la de *Cronos*, la línea del orden político hegemónico. Tenemos que empeñarnos activa y colectivamente para el rechazo del horror y la violencia —el aspecto inhumano y deshumano de nuestro presente— y debemos transformarlos en la construcción de alternativas afirmativas. Este pensamiento necropolítico quiere sostener, mediante la afirmación, el proceso de descomposición de los acuerdos existentes entre vida y muerte, tal como quiere realizar alternativas productivas.

En el resto de este capítulo intentaré reconsiderar el *continuum* vida-muerte en el contexto de la confrontación continua con la responsabilidad política digna de la subjetividad posthumana.

## La teoría posthumana de la muerte

Una de las conclusiones preliminares más inmediatas que podemos extraer de cuanto he dicho hasta ahora es que tenemos que pensar con

mayor rigor en los modos de morir, en el contexto posthumano necropolítico, caracterizado por la nueva sensibilidad social forense. ¿Pero cómo funciona la teoría vitalista y materialista de la muerte? La muerte no es una prerrogativa humana, sobre todo en la era de la desaparición de la naturaleza. Situándose en las antípodas de la idea racionalista de la administración humana de la naturaleza, el interrogante medio ambientalista concierne a la prevención de la extinción de las especies. Éste es un problema biopolítico: ¿a qué especies es concedido sobrevivir y cuáles están destinadas a morir? La teoría posthumana subraya el hecho de que para elaborar unos criterios adecuados, necesitamos una visión alternativa de la subjetividad en condiciones de sostener este proyecto y de hacerlo operativo.

Deberíamos empezar indagando cómo los diferentes modelos de muerte son distribuidos y organizados a nivel social: violencias, enfermedades, pobreza, accidentes, guerras y catástrofes. La persistencia de la violencia política y la noción de *guerra justa* son materia de primordial importancia para esta indagación, tal como lo es el análisis de los modos en que los filósofos críticos han afrontado la muerte (Critchley, 2008). En este punto deberíamos dirigirnos a los modos de morir generados en lo más hondo de la subjetividad: suicidio, *burnout*, depresión y otras patologías psicosomáticas. ¿Qué forma asume hoy la teoría posthumana de la muerte? Ésta nos proporciona una sobria explicación de cómo actualmente se articula la biopolítica en el contexto contemporáneo marcado por las nuevas guerras y las armas tecnotanatólogicas controladas a distancia. La aproximación necropolítica permite una cartografía más precisa de las modalidades con que las subjetividades encarnadas contemporáneas se relacionan y se matan entre sí. Aún más, esta aproximación ofrece nuevos instrumentos analíticos para una ética que afronte tanto el horror como la complejidad de nuestros días y que intente hacerse cargo de ella desde una perspectiva afirmativa. Un problema al orden del día, que muy a mi pesar no puedo agotar en este momento.

Nuestra opinión sobre la muerte depende de las convicciones que tengamos sobre la vida. En mi perspectiva materialista y vitalista, la vida es una energía cósmica, al mismo tiempo, caos, vacío y velocidad o

movimiento sin límites. Ésta es impersonal e inhumana en el sentido monstruoso y animal de una radical alteridad: *zoe* en toda su potencia. Esto no significa que *zoe*, o la vida en su ilimitada vitalidad, no haya sido nunca tocada por la negatividad. *Zoe* excede siempre los umbrales individuales de la existencia encarnada que constituye un sujeto individual. El ser humano está siempre un peldaño por debajo de la intensidad pura, o de la potencia de lo virtual. Responder al desafío constante planteado por la ética afirmativa del *amor fati* impone una doble exigencia: estar a la altura de nuestros tiempos, pero siempre oponiéndonos y resistiéndonos a ellos.

Es bastante comprometido coger y cabalgar la ola de la intensidad de la vida de manera laica, desvelando sus confines y límites a través de su misma transgresión. No es ninguna maravilla que muchos de nosotros, como George Eliot ha observado con agudeza, traten de ignorar el estruendo de la energía cósmica. A menudo no conseguimos hacer frente a la vida, y a veces simplemente ya tenemos bastante. La muerte es la transposición final, aunque no la última, desde el momento en que *zoe* prosigue implacable.

La muerte es la excedencia conceptual inhumana: el irrepresentable, impensable e improductivo agujero negro que todos tememos. Sin embargo, la muerte es también una síntesis creativa de flujos de energía y devenir perpetuos. Gilles Deleuze (2002, 1995, 1976) sostiene que para dar un sentido a la muerte necesitamos una aproximación no convencional, que se sostenga sobre la distinción preliminar y fundamental entre muerte personal e impersonal. La primera está conectada con la supresión del ego individualizado. La última se encuentra más allá del yo: una muerte que está siempre delante de mí y que señala el último umbral de mis poderes de devenir. En otras palabras, en la perspectiva posthumana, el énfasis sobre la impersonalidad de la vida está acompañado por una análoga reflexión sobre la muerte. Desde el momento en que los humanos son mortales, la muerte, o la fugacidad de la vida, está inscrita en nuestro interior: ésta es el acontecimiento que estructura nuestra temporalidad y remarca nuestros espacios, no como un límite, sino como un umbral poroso. En la medida en que está presente en nuestro horizonte psíquico y somático, como algo

que siempre ya ha ocurrido (Blanchot, 2000), la muerte nos precede como nuestro acontecimiento constituyente, siempre ■ nuestras espaldas; ya ha tenido lugar como potencial virtual que compone todo lo que seremos. La plena explosión de la conciencia de la naturaleza transitoria de todo lo que vive es el momento significativo de nuestra existencia. Esto estructura nuestro devenir sujetos, nuestras capacidades, nuestro poder de relación, el proceso de adquisición de la conciencia ética. Como seres mortales todos nosotros somos supervivientes: el espectáculo de nuestra muerte está escrito desde siempre en filigrana en el guión de nuestra temporalidad, no como un límite, sino como una condición de posibilidad.

Esto significa que aquello que más tememos, nuestro estar muertos, el origen de la angustia, el terror y el miedo, no se encuentra ante nosotros, sino más bien a nuestras espaldas, es un acontecimiento ya ocurrido. Esta muerte que pertenece al pasado, pero está siempre presente, no es individual sino impersonal; es la precondition de nuestra existencia, de nuestro futuro. Esta proximidad a la muerte constituye una amistad estrecha e íntima que exhorta a la duración, en su doble significado de duración temporal o de continuidad, de empatía espacial o de sostenibilidad. Familiarizarse con la necesidad impersonal de la muerte es un expediente ético para arraigarse a la vida como visitantes transitorios y ligeramente heridos. Podríamos decir que hemos construido nuestra casa sobre un precipicio, que vivimos para recuperarnos de la impresionante conciencia del hecho de que este juego ha terminado aún antes de empezar. La cercanía de la muerte suspende la vida, no en la trascendencia, sino en la radical inmanencia de *sólo una vida* aquí y ahora, durante todo el tiempo que podamos disfrutar de ella.

Esto no significa, sin embargo, que la vida se realice plenamente en el horizonte de la muerte. Como he sostenido antes, este concepto clásico es central para la metafísica de la finitud que, especialmente en la tradición heideggeriana santifica la muerte en cuanto entidad capaz de definir la conciencia humana. Yo quiero subrayar, en cambio, la naturaleza diferencial y productiva de *zoe*, es decir, los aspectos positivos del *continuum* vida-muerte. Esto no niega los horrores de la realidad, más bien los reelabora con el objetivo de confirmar los poderes vitales

de pasiones positivas como la curación y la empatía. Éste es el núcleo de la ética afirmativa posthumana, articulada en la perspectiva spinozista contemporánea (Braidotti, 2011). Un ejemplo iluminador nos es proporcionado por Édouard Glissant (1997), cuya obra sobre el colonialismo y la literatura recontextualiza los horrores de la modernidad de modo afirmativo, partiendo de la experiencia histórica mundial de la esclavitud. Glissant aplica el pensamiento nómada a la crítica de la lengua materna dominante, ligada a la nación, incluso demasiado eurocéntrica. Exhortar al multilingüismo híbrido y a la criollización a escala global representa una respuesta afirmativa al monoculturalismo coercitivo impuesto por los poderes coloniales e imperiales. La ética de la afirmación productiva es un modo diverso de afrontar la problemática de cómo relacionarse con el dolor y los traumas, de cómo actuar en situaciones extremas, procurando siempre extrapolar la fuerza generativa de *zoe*, la vida más allá del limitado ego humano.

Desde esta perspectiva, la muerte no es la meta teleológica de la vida, una especie de imán ontológico que nos impulsa hacia delante: lo repito, la muerte está a nuestras espaldas. La muerte es el acontecimiento que siempre ya ha tenido lugar a nivel de la conciencia. Como circunstancia individual ésta se realizará en la forma de la extinción física del cuerpo, pero como acontecimiento, en el sentido de conciencia de la finitud, del flujo interrumpido de mi ser aquí, la muerte ya ha ocurrido. Todos nosotros estamos sincronizados con la muerte, la muerte nos acompaña a lo largo de los días de nuestra vida, puesto que nosotros vivimos un tiempo casi prestado. El tiempo de la muerte como acontecimiento es el presente continuo e impersonal de *Aión*, devenir perpetuo, no el tiempo lineal e individualizado que llamamos *Cronos*. La temporalidad de la muerte es el tiempo mismo, en su totalidad.

Algunos de estos conceptos podrán parecer contra intuitivos a los críticos laicos. Sin embargo, quiero insistir en la necesidad de reconsiderar la vida posthumana más allá de los viejos límites de la muerte. Podría ser útil recordar al respecto la táctica de la desfamiliarización, que he descrito en el capítulo anterior. Para acercarnos a la muerte de un modo diferente, deberíamos quizá partir de tomar la justa distancia crítica del presunto valor autoevidente atribuido a la vida en nuestra

cultura. Vivo en un mundo en que algunas personas matan en nombre de un sacralizado *derecho a la vida*. En respuesta, quisiera referirme a una más lúcida tradición de pensamiento que no se basa en la convicción de que la vida es intrínseca y evidentemente sagrada, sino que me gustaría revalorizar los elementos traumáticos de esta misma vida en su, a menudo ignorada, familiaridad. La vida, en otras palabras, es un gusto adquirido, una forma de dependencia como cualquier otra, un proyecto de resultados no predeterminados. Es preciso comprometerse con ella. La vida transcurre sin que nosotros la poseamos; nosotros la ocupamos, como se ocupa un espacio compartido.

## Muerte de un sujeto

Según mi visión vitalista, la muerte es lo inhumano dentro y entre nosotros, que nos abre a la vida. Cada uno de nosotros ya ha siempre transcurrido, desde el momento que somos seres mortales. El deseo como fuerza ontológica del devenir (*potentia*) nos exhorta a continuar viviendo. Si se sostiene durante bastante tiempo, la vida se convierte en una costumbre. Si la costumbre se convierte en autosuficiente, la vida se convierte en una dependencia, o sea, en lo contrario de la necesidad y la autoevidencia. Vivir sólo una vida es, por consiguiente, un proyecto, no un presupuesto, dado que no hay nada natural o automático en todo esto. Es preciso zambullirse en la vida todos los días, renovando la carga electromagnética del deseo, no arrastrarse confiando en el piloto automático. La vida es irresistible, pero no compulsiva. Más allá del placer y el dolor, la vida es un proceso de devenir, de torsión de los límites de la sostenibilidad.

¿De qué modo este concepto vitalista de la muerte se distingue de la teoría crítica?

El experimento posthumano de la desfamiliarización es una forma de desintoxicación que consiste en intentar pensar el infinito, más allá del terror del vacío, en salvajes panoramas mentales no humanos, con la sombra de la muerte precisamente bajo nuestros ojos. Pensar se convierte, así, en un gesto de afirmación y de esperanza para la sostenibili-

dad y la duración, o sea, un gesto de afirmación de relaciones encarnadas e inmanencia espacio-temporal, más allá del ego humano.

Situándose al otro lado de los efectos paralizadores de la desconfianza y el sufrimiento, la clave de la ética consiste en moverse transversalmente respecto de éstas. El pensamiento crítico posthumano no aspira a la supremacía, sino a la transformación de las pasiones negativas en pasiones positivas.

La vida es deseo que aspira esencialmente a expresarse a sí mismo y, en consecuencia, a producir energía entrópica: éste alcanza los propios objetivos y los disuelve, como los salmones que nadan contra la corriente para reproducirse y luego morir. La aspiración a la muerte, por ende, puede ser leída como la contraparte y como otra expresión del deseo de vivir intensamente. El corolario es de veras irónico: no sólo aquí no hay ninguna tensión dialéctica entre *Eros* y *Thanatos*, sino que estas dos entidades son, en realidad, una sola fuerza vital que apunta a alcanzar su pleno cumplimiento, el materialismo vitalista posthumano resquebraja los confines entre lo que vive y lo que muere. La vida, *zoe*, apunta esencialmente a su autoperpetuación y luego, una vez alcanzado el objetivo, a su disolución. Se podría sostener, por ende, que la vida entendida como *zoe* comprende lo que nosotros llamamos *muerte*. En consecuencia, lo que nosotros, los humanos, deseamos más profundamente no es sencillamente desaparecer, sino hacerlo en el contexto de nuestra vida y a nuestro modo (Phillips, 1999). Como si cada uno de nosotros deseara morir según su propio estilo. Nuestro deseo más íntimo es el de una muerte autoplasmada y autoestilizada. Así, nosotros tendemos a aquello que, en último término, tratamos de evitar, convirtiéndonos en suicidas existenciales virtuales, no por nihilismo, sino porque morir está en nuestra naturaleza y porque uno de nuestros más profundos deseos consiste en la autodeterminar nuestra muerte.

De seguro, ésta es una paradoja; la paradoja de lo inhumano analizada por Lyotard: algo en la estructura de lo humano simplemente se resiste a la pertenencia común a la humanidad y se extiende más allá de ella. Lo inhumano ontológico ha sido a menudo interpretado como sagrado, pero para una materialista laica como yo esto no es convincente. Nosotros tendemos a la energía cósmica sin fin, tan impetuosa como

capaz de autoorganización. La conciencia del más allá concierne a la muerte como experiencia que siempre ya ha ocurrido, no como lo trascendental que nos espera. Mientras que, a nivel de la conciencia, todos luchamos por la supervivencia, a algún nivel más profundo de nuestro inconsciente todos anhelamos reposar en silencio, hacer transcurrir el tiempo en la inmovilidad de la no-vida. Autodeterminar la propia muerte es un gesto de afirmación, puesto que implica la elaboración de un acercamiento, de un estilo de vida que progresiva y constantemente fija modalidades y pasos del último acto, no dejando nada desprevenido. Y dado que la inmortalidad ejerce una especie de fascinación, la vida ética es vida entendida como suicidio virtual. La vida como suicidio virtual es vida en perenne creación. Vida vivida en modo de romper los ciclos de la repetición inerte que cortejan la banalidad. Para no ilusionarnos con pretensiones narcisistas debemos cultivar la continuidad, la inmortalidad en el interior del tiempo, o sea, la muerte en la vida.

Merece la pena repetir que la capacidad generativa del *continuum* vida-muerte no puede ser limitada y confinada en cada individuo humano. Éste atraviesa más bien todas las barreras para alcanzar su objetivo, o sea la autoperpetuación como expresión de su potencia. Y nos conecta transindividualmente, transgeneracionalmente y ecofilosóficamente. Como si la vida en mí no fuera mía, salvo en un sentido muy limitado del término. En ambos casos, todo lo que *Yo* puedo esperar es plasmar mi vida y mi muerte según la modalidad, la velocidad y el estilo en condiciones de sostener toda la intensidad de la que *el Yo* sea capaz. *Yo* puedo autodeterminar esta acción autopoiéticamente, expresando así mi propia esencia como deseo constituyente de durar. A este deseo lo llamo *potentia*.

## Devenir imperceptible

Lo que nosotros, los humanos, anhelamos de verdad es desaparecer fundiéndonos en el flujo generativo del devenir, presupuesto para la pérdida, la desaparición y la destrucción del sujeto atomizado e individual.

Lo ideal sería llevar con nosotros sólo los recuerdos, dejar atrás sólo unas huellas. Lo que más deseamos, en verdad, es desatar el nudo del sujeto, abandonándonos preferiblemente a la agonía del éxtasis, eligiendo, además, nuestro modo de desaparecer y de morir, de separarnos de nosotros mismos. Esto puede ser descrito también como el momento de la disolución ascética del sujeto; el momento de la fusión con el tejido de fuerzas no humanos que nos constituyen a nosotras/os mismas/os y a todo el cosmos. Podemos llamarlo muerte, pero según la ontología monista del materialismo vitalista, todo esto tiene más que ver con la inmanencia radical: la totalidad arraigada del momento en que coincidimos completamente con nuestro cuerpo, el proceso de devenir aquello que, al final, siempre hemos sido, o sea, cadáveres virtuales.

La muerte, lo inhumano entre nosotros, hace el devenir imperceptible del sujeto la frontera más alejada de los procesos de transformación intensiva del devenir. No es trascendencia, sino inmanencia radical empírica: transformación de todo lo vivo en el estruendo del devenir caosmótico. La muerte evidencia la potencia generadora de *zoe*, la magnífica máquina-animal del universo, más allá de la muerte individual personal. Recordemos que éste es un discurso laico, elaborado por una teoría crítica que quiere pensar hasta el final en el *continuum* naturaleza-cultura en el interior de la ontología monista que considera toda la materia inteligente y capaz de autoorganización. Reconocer este *continuum* nos pone en condiciones de estar a la altura de todo aquello que nos ocurre: *amor fati* significa comprender pragmáticamente que el sujeto posthumano es la expresión de ondas sucesivas de devenir, alimentadas por ese motor ontológico que es *zoe*. El *amor fati* no es humano ni divino, sino del todo material y orientado a la relacionalidad multidireccional y transespecie. La vida prosigue, implacablemente no humana en la fuerza vital que la anima. El devenir imperceptible evidencia el momento de la desaparición y la evanescencia de los sujetos aislados y su fusión con el ambiente, con el territorio, con la inmanencia radical de la tierra misma y con su resonancia cósmica. El devenir imperceptible es el acontecimiento por el cual no hay representación, puesto que se basa en la desaparición del ego individualizado. El último paso de la desintoxicación del ego humano, humanista y antropocéntrico, es el

intento de lograr escribir como si el sujeto unitario ya hubiera transcurrido, lograr pensar más allá de él. Este proceso concreta en el presente posibilidades virtuales, en una secuencia temporal que se mueve entre el *ya no* y el *aún no*, fundiendo pasado, presente y futuro en la masa crítica del acontecimiento. La energía vital que cataliza la transmutación de los valores en la afirmación es la *potentia* de la vida entendida como devenir perpetuo que se expresa a través del vacío caótico y generativo de la positividad. El acontecimiento emana una seducción a la vida que resquebraja la economía espectral de la negatividad, provocando un proceso de adiestramiento para la muerte impersonal.

La interpretación posthumana de la muerte entendida como *continuum* vital no podría estar más alejada de la noción de muerte como estado inanimado e indiferente de la materia, el estado entrópico al cual se supone que regresa el cuerpo. Ésta habla más bien del deseo de plenitud y de abundancia de flujos, no de carencia. La muerte es el devenir imperceptible del sujeto posthumano y, como tal, es parte de los ciclos de devenir, aunque como forma distinta de interconexión, como relación vital que une fuerzas múltiples. Lo impersonal es vida y muerte, *bios/zoe* en nosotros, última frontera externa de lo incorpóreo: devenir imperceptible.

La paradoja de la afirmación de la vida como *potentia*, energía, incluso dentro y a través de la supresión de la específica porción de vida que *Yo* ocupo, es un modo de impulsar el posthumanismo y el postantropocentrismo hasta el punto de implosión. Éste disuelve la muerte en los cambios procesales siempre mudables, y así desintegra el ego, banco central del narcisismo, la paranoia y la negatividad. La muerte como proceso desde el punto de vista específico y muy limitado del ego no tiene ningún significado. El tipo de ego que es modelado en y a través de tal proceso es el *no-uno*, aunque no coincide con la multiplicidad anónima. El ego es diferencial y está constituido a través de líneas de intersecciones encarnadas e integradas. La íntima coherencia de tal sujeto posthumano es mantenida firme por la inmanencia de las propias expresiones, los propios actos y las propias interacciones con los otros, tal como por los poderes de la memoria y la continuidad en el tiempo. Me refiero a este proceso en términos de sostenibilidad, en modo de

subrayar la idea de la duración que éste implica. La sostenibilidad se hace cargo de la confianza hacia el futuro, exhorta al sentido de responsabilidad por la entrega de un mundo vivible de manera digna a las generaciones futuras. Un presente en condiciones de durar es el modelo sostenible del futuro. Contra la imagen autoglorificadora de la conciencia pretenciosa y egoísta, narcisista y paranoica, la teoría crítica posthumana desencadena las fuerzas vitales de *zoe* que no coinciden con lo humano ni con la conciencia. Estos rasgos no esencialistas del vitalismo caracterizan al sujeto posthumano.

Mi articulación vitalista del materialismo no puede estar más alejada de la afirmación cristiana de la vida, la delegación trascendental de los valores y los significados a entidades más elevadas que el ego encarnado. Al contrario, es la inteligencia radical inmanente ■ la carne la que afirma, en cada individuo, que la vida en ti no es el fruto de un sistema de significación y que, de seguro, ésta no lleva tu nombre. La conciencia de la absoluta diferencia entre los afectos intensivos o incorpóreos y los específicos cuerpos afectados que parecemos ser es crucial para la ética afirmativa posthumana. La muerte es lo insostenible, pero también lo virtual por el hecho de que posee la capacidad generativa de concretar lo actual. En consecuencia, la muerte es una obvia manifestación de principios activos en cada aspecto de la vida, es, sobre todo, el poder impersonal de la *potentia*. El sujeto posthumano se funda en la afirmación de este tipo de multiplicidad y sobre la conexión relacional con *el fuera* cósmico e infinito.

## Conclusión: Ética posthumana

La condición posthumana comporta formas específicas de prácticas inhumanas y deshumanas que evocan modelos contextuales de análisis y nuevos valores normativos. En este capítulo, he desarrollado los escenarios espectrales necropolíticos de la condición posthumana a través de una serie de problemáticas interrelacionadas. En primer lugar, he discutido los aspectos destructivos de las nuevas formas de panhumanidad reactiva o negativa producidas por las sociedades globales del ries-

go y por la sumisión de todo lo vivo a la economía política de la capitalización del valor de la vida entendida como información. En segundo lugar, me he concentrado en las formas difusivas de la mediación tecnológica, en la extensión de las redes de comunicación global y en la intervención biogenética, factores que han reestructurado la relación naturaleza-cultura como un conjunto continuo tanto destructivo como generativo. Los casos tomados aquí en consideración están representados por las nuevas guerras, las intervenciones humanitarias y las armas automáticas capaces de prescindir de la decisión humana. He sostenido la necesidad de reconsiderar la distinción vida-muerte en los términos del *continuum* vital articulado sobre diferenciaciones internas. He presentado dicho *continuum* como el doble vuelco del individualismo, a favor de las singularidades complejas, y del antropocentrismo, a favor de las multiplicidades de los flujos y los ensamblajes no humanos. A través de todos estos momentos he subrayado la inhumanidad y la violencia de nuestros tiempos y he reivindicado prácticas afirmativas de reacción a la economía necropolítica en que estamos apretados.

Quisiera resumir una serie de peculiaridades de dicha inflexión posthumana necropolítica. El primer punto es que el sujeto político y legal de este régimen de gubernamentalidad de la vida-muerte es una entidad ecofilosófica postantropocéntrica. Este sujeto guiado por *zoe* se caracteriza por la interdependencia con su medio ambiente a través de una estructura de flujos recíprocos y de transferencia de datos que se configura de la mejor manera como interconexión compleja e intensiva.

En segundo lugar, este sujeto conectado con el medio ambiente es una entidad colectiva finita, que se mueve más allá de los parámetros del humanismo y el antropocentrismo clásicos. El organismo humano es una entidad intermedia ligada y conectada a una variedad de posibles recursos y fuerzas. En cuanto tal es útil definirlo como máquina, no como un dispositivo con un fin utilitarista bien preciso, sino una máquina, al mismo tiempo, abstracta y encarnada materialmente. La definición minimalista de cuerpo-máquina es aquella de una entidad encarnada, inteligente y afectiva que elabora procesos y transforma energías y fuerzas. Al estar ligada al medio ambiente y arraigada a un territorio, una entidad encarnada incorpora, transforma y se nutre constantemente



te de su medio ambiente. Estar integrada en este contexto ecológico *high-tech* implica una plena inmersión en los campos de los flujos perennes y las metamorfosis. No todos son positivos, al contrario, puesto que los aspectos inhumanos y deshumanos comportan numerosas formas de vulnerabilidad, a pesar de que en semejante sistema dinámico éstos no pueden ser conocidos ni juzgados *a priori*. Por ende, tenemos que experimentar nuevas prácticas que nos permitan elaborar una multiplicidad de posibles instancias-actualizaciones y contraactualizaciones, de las diferentes líneas de devenir, como he explicado en el anterior capítulo.

En tercer lugar, este sujeto del *zoe*-poder plantea cuestiones de urgencia ética y política. Dada la aceleración de los procesos de cambio, ¿cómo podemos rendir cuentas de la diferencia entre los diversos flujos de las transformaciones y las metamorfosis? Es preciso mapear y analizar las líneas de fuga y de devenir, puesto que éstas indican los ensamblajes colectivos y las otras posibles vías de metamorfosis. Ningún modelo monolítico y estático puede proporcionarnos respuestas adecuadas: es menester experimentar la diversificación de estrategias más pragmáticas y abiertas. El punto de partida es la implacable fuerza generadora y destructora de *zoe*, el igualitarismo transespecie que echa las bases de la ética posthumana: una cuestión de potencia y de etología.

En cuarto lugar, la específica temporalidad del sujeto posthumano necesita ser reconsiderada más allá de la metafísica de la mortalidad. El sujeto es un motor evolutivo, dotado de una encarnada temporalidad, tanto en el sentido del tiempo particular del código genético como en el sentido del tiempo más genealógico de los recuerdos individualizados. Si el sujeto encarnado del biopoder es un organismo molecular complejo, una fábrica de genes inmutables y mudables es una entidad evolutiva dotada de instrumentos propios para la navegación y de una íntima temporalidad, entonces necesitamos formas de valores éticos y de acción política que reflejen este alto grado de complejidad temporal. Mi tesis es que, adoptando una visión diferente del sujeto y con ella una nueva noción de la interacción naturaleza-cultura, la teoría crítica podría estar en condiciones de superar el modernismo y las concepciones bastante reductivas de lo inhumano.

En quinto y último lugar, esta aproximación ética no puede ser separada del análisis del poder. La visión *zoe-centrada* del sujeto tecnológicamente modificado por la postmodernidad y el capitalismo avanzado está cargada de contradicciones internas. Comprender estas contradicciones es el objetivo cartográfico de la teoría crítica, así como la explicación de las consecuencias que éstas comportan para la visión históricamente ubicada del sujeto es parte integrante de este proyecto (Braidotti, 2003). El igualitarismo *zoe-centrado* que potencialmente acompaña las transformaciones tecnológicas presentes tiene consecuencias terribles para la visión humanista del sujeto. La potencia de *zoe*, en otras palabras, perturba la atracción gravitacional necropolítica del capitalismo avanzado. Tanto el individualismo liberal como el humanismo clásico son erosionados hasta lo más profundo por las transformaciones inducidas por nuestra condición histórica. Lejos de ser una mera crisis de valores, esta situación nos pone ante una formidable gama de oportunidades. Éstas convergen, a través de diversos caminos, en la rearticulación de nuestro concepto compartido de lo humano entendido como especie. Uno de ellos es el vínculo negativo de la vulnerabilidad panhumana que he identificado en el capítulo anterior: nosotros estamos en esta situación caótica todos juntos, todas las demás diferencias no cuentan. Otra aproximación, más cercana a mi posición, propone partir de las diferencias de ubicación y, analizándolas en términos de poder, tanto represivo como liberador (*potestas-potentia*) experimentar diversos modelos de subjetividad posthumana. He sostenido que, como posible respuesta a este desafío, deberíamos tomar en consideración la corriente postantropocéntrica del vitalismo y definir, en consecuencia, la teoría posthumana.

Esta convicción es soportada por mi ubicación histórica y geopolítica, que me hace consciente de la coincidencia esquizofrénica de efectos sociales diametralmente opuestos: el hiperconsumismo y el agotamiento de las reservas mundiales de la biodiversidad y de los suministros de semillas, cereales, plantas y agua parecen poder convivir en la economía política de la explotación y la valorización de la vida en sí. De manera similar, la epidemia de anorexia/bulimia, de un lado, y el hambre inducida por la pobreza, del otro, representan las oleadas de expansión

y contracción del peso corporal de la población de las clases opulentas del mundo y la dispersión, además de la premeditada destrucción de muchas otras poblaciones a través de la intervención activa o la pura negligencia.

Biopolítica y necropolítica colaboran para recolocar la subjetividad encarnada en el *continuum* posthumano, hecho que nos exhorta a elaborar un nuevo código ético. Por tanto, reconozco que la definición de *víctimas de guerra* de la Convención de Ginebra necesita una actualización para dar cuenta del estatuto específico de los humanos encarnados que sufren los daños colaterales de las guerras *high-tech*, y que son atacados desde el cielo mediante bombas inteligentes lanzadas por *drones* pilotados por ordenadores, estatuto que me parece similar al de los animales del zoo de Sarajevo que fueron forzadamente liberados como consecuencia de un bombardeo de la OTAN y que vagaban por las calles aterrorizados por y aterrorizando a los humanos hasta sucumbir bajo fuego amigo. Quiero medirme con la gubernamentalidad necropolítica del capitalismo biogénético y pensar, partiendo de la conciencia, que el precio de mercado de pájaros exóticos y animales casi extinguidos es comparable, a menudo en beneficio de la especie de los volátiles, a aquél de los cuerpos de usar y tirar de las mujeres y los niños en el mercado y en la industria mundial del sexo. La terrorífica expresión de Conrad, *exterminar a los feos*, hoy no conoce límites entre las especies. Éste es el lado inhumano y deshumano de mi ubicación histórica, lo posthumano, aquí y ahora. Y es en respuesta a esta violencia que me planteo la teoría crítica posthumana como reivindicación activa de alternativas afirmativas. Éste es también el contexto en que quiero proponer una alternativa creativa, a través de la teoría positiva posthumana, laica, no esencialista, materialista y vitalista de la muerte, entendida como el elemento inhumano generativo en el interior de la subjetividad, que nos hace a todos incluso demasiado humanos.

## 4

### Ciencias posthumanas: la vida más allá de la teoría

Es inevitable que las ciencias humanas sufran el impacto de la condición posthumana. El deslizamiento de los confines discursivos y de las diferencias categoriales, provocado respectivamente por la explosión del humanismo y la imposición del antropocentrismo, causa una fractura en el interior de las ciencias humanas que no puede ser remediada por la simple buena voluntad.

Tratemos de valorar los daños sobre la base de los análisis que he proporcionado en los tres capítulos anteriores.

En el primer capítulo he discutido las recaídas del posthumanismo. El concepto de humano implícito en el humanismo, aquel que expresa una serie de convicciones axiomáticas en torno a la unidad de referencia común por el sujeto del conocimiento, está representado por el Hombre vitruviano. Éste vehiculiza la imagen del hombre entendido como animal racional dotado de lenguaje. Los antihumanistas en el curso de los últimos treinta años han problematizado tanto la autorrepresentación como la imagen del pensamiento implicadas por la definición humanista de humano, especialmente la idea de razón trascendental y la noción de sujeto coincidente con la conciencia racional. Esta autocom-

placiente imagen de Hombre es tan problemática como parcial, puesto que promueve comportamientos autocentrados. Además, desde el momento que distribuye las diferencias sobre una escala jerárquica de decreciente dignidad, este sujeto humanista en la historia occidental se define en base ■ aquello que excluye, además de aquello que incluye, en su misma representación, una aproximación que a menudo justifica una relación violenta y beligerante con los otros sexualizados, racializados y naturalizados, que son relegados al rango de diferencias desvalorizadas. Además, las apelaciones al universalismo han sido criticadas en cuanto excluyentes, androcéntricas y eurocéntricas. Dichas apelaciones difunden ideologías machistas, racistas y prevaricadoras, que transforman la especificidad en falsa universalidad y la normalidad en precepto normativo. Esta imagen del pensamiento mixtifica la práctica de las ciencias humanas y, en particular, transforma la teoría en un ejercicio de exclusión jerarquizada y de hegemonía cultural.

Durante los últimos treinta años nuevas epistemologías críticas han propuesto definiciones alternativas del concepto de humano, mediante la creación de nuevos campos interdisciplinarios que se refieren a ellos mismos con el término de *estudios*: estudios de género, feministas, étnicos, culturales, de comunicación, de los derechos humanos (Bart *et al.*, 2003). En este libro he puesto en primer plano la teoría feminista como principal punto de referencia teórico y metodológico. Según James Chandler (2004), esta proliferación de contra discursos causa una situación de «disciplinarietà crítica», que es síntoma de la condición posthumana. Chandler sostiene que, a consecuencia de la correcta diagnosis de Foucault sobre la muerte del Hombre, la tradicional organización de la universidad en departamentos ha sido puesta en entredicho por el aumento de estos nuevos ámbitos de discurso. Dicha proliferación de estudios es tanto un peligro como una oportunidad, desde el momento que exige innovaciones metodológicas, tal como una aproximación genealógica crítica que supere la mera retórica de la crisis.

Las consecuencias del postantropocentrismo, como he demostrado en el segundo capítulo, determinan una agenda diferente para las ciencias humanas, no sólo por cuanto concierne a la prioridad de la investigación. La imagen del pensamiento implicada por la definición

postantropocéntrica de lo humano avanza mucho en el proceso de deconstrucción del sujeto, puesto que se concentra en la relacionalidad, o sea, en las identidades no unitarias y en las alianzas múltiples. Dado que este cambio se produce en un mundo globalizado y atormentado por los conflictos, éste presenta nuevos desafíos en los ámbitos postlaicos y postnacionalistas, incluida la nueva dimensión europea marcada por el multiculturalismo y la diversidad cultural.<sup>1</sup>

¿Cuál es el papel de las ciencias humanas como empresa científica en la cultura globalizada que funciona en red (Terranova, 2006), que ya no encuentra en la unidad del espacio y el tiempo sus principios reguladores? En la era en que la ciencia<sup>2</sup> y el periodismo son ejercitados directamente por los ciudadanos, ¿cuál puede ser el papel de las instituciones de investigación académicas?

El desplazamiento del antropocentrismo y el deslizamiento de la jerarquía de las especies dejan a lo humano sin puntos de anclaje y de apoyo, cosa que priva el ámbito de las ciencias humanas de las más que necesarias bases epistemológicas. La cuestión del futuro de las ciencias humanas, el problema de su renovación y del recurrente riesgo del ocaso de tales disciplinas, es agravado por un factor central: «Las nuevas conexiones humano-no humano, entre las cuales las complejas interfaces que incluyen ensamblajes maquínicos de *wetware*<sup>3</sup> biológicos y de *hardware* no biológicos» (Bono *et al.*, 2008, 3). Hemos visto en el segundo capítulo que la distinción dualista naturaleza-cultura se ha derrumbado y ha sido sustituida por un complejo sistema de *feedback* de los datos, de interacción y de transferencia de comunicación. Esto plantea nuevamente el problema de la relación entre las dos culturas en el centro de la agenda actual. Contra los profetas de la desventura, prefiero sostener que el postantropocentrismo tecnológicamente mediado puede emplear los recursos de los códigos biogenéticos, como aquéllos de las telecomunicaciones, las nuevas tecnologías mediáticas y la infor-

1. Este aspecto de la diversidad global es también llamado cosmopolitismo local (Bhabha, 1996b; Nava, 2002; Gunew, 2004; y Werbner, 2006).

2. [www.citizen-sciencealliance.org](http://www.citizen-sciencealliance.org).

3. El término *wetware* es utilizado para describir la interacción entre el cerebro humano y el *software*.

mación, con el fin de innovar las ciencias humanas. La subjetividad posthumana remodela la identidad de las prácticas humanistas, poniendo en relieve la heteronimia y la relacionalidad multifacética, en vez de la autonomía y la autonomía y la pureza autorreferencial de las disciplinas académicas.

El núcleo profundamente antropocéntrico de las ciencias humanas es sustituido por esta compleja configuración del saber dominado por los estudios científicos y tecnológicos sobre la información, como he demostrado en el segundo y en el tercer capítulo. Lejos de ser una crisis terminal, sin embargo, este desafío abre el camino a nuevas dimensiones globales y ecofilosóficas. Por lo que a mí respecta, este entusiasmo por lo posthumano, no exactamente libre de anticipaciones impacientes, se origina en mi *background* antihumanista y feminista. Este entusiasmo genera una enérgica, y no menos crítica, relación con el ámbito contemporáneo de las ciencias humanas clásicas. Puede parecer paradójico, por no decir otra cosa, el hecho de que las pensadoras críticas entradas en las instituciones académicas tras la revolución cultural de los años setenta, con la explícita intención de cambiarlas desde dentro, se reduzcan hoy en día a restaurar las mismas disciplinas y a salvarlas de la decadencia institucional. Como he hecho notar en el capítulo anterior, las cosas nunca han sido claras y distintas cuando se trata de elaborar una válida posición posthumana, y el pensamiento lineal no es, de seguro, el mejor método para alcanzarla. Sam Whimster analiza este dilema con lucidez (2006, 174): «Las ciencias humanas, que consisten en el encomio y en la explícita dilucidación de la condición humana como no reductible a una base material, han comenzado a decaer a fines del siglo XIX con el surgimiento del darwinismo como válida doctrina científica sobre el origen de las especies vivas. Por tanto, una ciencia de lo humano debe poder demostrar que es capaz de pensar lo no-humano o, como alternativa, de continuar siendo humanista, pero deficiente en el plano científico».

Whimster nos recuerda, además, que la filosofía francesa ha abordado el problema de las ciencias humanas postantropocéntricas y el estatus de lo humano ya en el trabajo sorprendentemente original de 1748 del filósofo Julien La Mettrie (1996), un materialista humanista perte-

neciente a la gran tradición del materialismo ilustrado francés y uno de los precursores más modernos de los antiguos archivos de las ciencias humanas. La teoría de La Mettrie sobre la estructura de lo humano, entendida como intrínsecamente mecánica y capaz de autoorganización, constituye un recorrido de ruptura muy importante para nuestra situación actual.

Hoy nuevos frentes de discursos transdisciplinarios, medio ambientales, evolucionistas, cognitivos, biogenéticos y digitales están surgiendo en los márgenes y a través de las disciplinas humanistas clásicas. Éstos se originan en las premisas postantropocéntricas y en el énfasis tecnológicamente mediado sobre la vida como sistema *zoe-centrado* de igualitarismo transespecie (Braidotti, 2008a), y son muy prometedores para las nuevas investigaciones en este campo. Probablemente el ejemplo más significativo de la excelente salud de la que gozan las ciencias humanas postantropocéntricas es la reciente explosión de investigaciones en los ámbitos de los *animal studies* y el *ecocriticism*. La rápida evolución del campo de los *disability studies* combinan la crítica a los modelos físicos normalizados con la propuesta de nuevos y creativos modelos de encarnación (Braidotti y Groets, 2012). Estos ámbitos son, así, tan ricos y en crecimiento tan veloz que es imposible intentar resumirlos aquí.<sup>4</sup> ¿En qué punto estos desarrollos se separan de la cultura de las ciencias humanas? O más bien: ¿en qué concierne el concepto de humano a este mutable horizonte? ¿Y cuáles son las consecuencias para el futuro de las ciencias humanas? Una pensadora neovitalista contemporánea como Elisabeth Grosz avanza aún más en la línea de investigación, a través de una interpretación deconstructivista de Charles Darwin. Grosz (2011) sostiene que la teoría evolucionista redimensiona las pre-

4. Acaba de publicarse un compendio de los *animal studies* (Grosz y Valley, 2012), mientras que una antología completa sobre el ecocriticism ya está disponible desde hace un tiempo (Glottfey y Fromm, 1996). El *Journal of Eco-criticism* está bastante difundido, mientras que un reciente número de los prestigiosos cuadernos PMLA (2009) está dedicado al tema de los animales. Para una excelente relación histórica, véase Joanna Burke (2011). Para la más joven generación de estudiosos (Rossini y Tyler, 2009) el animal simboliza la condición posthumana por excelencia. Aún más, el ámbito de los *disability studies* es demasiado vasto para ser resumido adecuadamente, con su institucionalizada *Sociedad de los disability studies* que publica un cuatrimestral y una antología (Lenard, 1997).

tensiones humanistas y anticipa la crisis del *excepcionalismo* humano, que en la actualidad se ha hecho evidente. Grosz exhorta, en consecuencia, al desarrollo de las ciencias humanas inhumanas, que consiste en la igualdad de las especies, en una atención particular por la diferencia sexual como regla inscrita en el código genético, por la primacía de la selección sexuada y la aproximación no teleológica a la evolución de la especie humana junto a todas las demás. A pesar de que estimo el énfasis de Grosz por los fundamentos genéticos de la diferencia sexual demasiado rígido para mi visión fluida y nómada de la subjetividad, coincido con ella en un punto significativo. En el momento en que se pone en primer plano la noción vitalista de la materia capaz de autoorganización, las ciencias humanas deben cambiar y convertirse en posthumanas, o, en alternativa, deben aceptar su creciente y doliente irrelevancia.

Como si estos desafíos postantropocéntricos ya no fueran suficientes, última, aunque no menos importante, es la recaída de los aspectos inhumanos y deshumanos de nuestra condición histórica que he discutido en el tercer capítulo. Según los principios del humanismo clásico, las ciencias humanas se caracterizaban por su capacidad de humanizar, en nuestros comportamientos sociales, nuestros valores y nuestra interacción cívica. Esto comporta una misión moral implícita y un interés por el bienestar de las academias, los estudiantes y los ciudadanos. ¿Qué hay de esta afirmación en una era de cambios posthumanos y postantropocéntricos, de migraciones masivas, guerras contra el terror, armas robotizadas, *drones* y conflictos tecnológicamente mediados?

Una evidente respuesta institucional a las estructuras inhumanas de nuestros días es el nacimiento y la proliferación de áreas de estudio interdisciplinarias que se ocupan de los desastres de la historia moderna y contemporánea. Los estudios feministas, de género y postcoloniales, que han dado mucho en términos de instrumentos y conceptos innovadores, son los prototipos de estos nuevos ámbitos en vías de experimentación. Específicamente se han debido instituir nuevos ambientes de investigación multidisciplinar para comprender con plenitud los horrores de nuestro tiempo: desde los estudios sobre el Holocausto hasta

las investigaciones sobre la esclavitud y el colonialismo, gracias al trabajo sobre los recuerdos traumáticos de los genocidios causados por las más heterogéneas ideologías. El concepto de *differend* de Lyotard (1985) —un crimen o un error moral, para el cual no puede haber ninguna forma adecuada de justicia, aún menos retribución o compensación— es importante a fin de enfrentarnos con el vasto alcance de las catástrofes de nuestra era. El concepto de *differend* representa la respuesta ética a la tragedia de lo intolerable y lo inconcebible, pero, desde el momento en que de muchas tragedias no es posible hablar, ¿cuánto pueden profundizar de verdad las ciencias humanas? Aún más, las epistemologías radicales representadas, de un lado, por los estudios de las mujeres, de género, *queer* y feministas, del otro, por los estudios postcoloniales y raciales, han jugado un papel innovador al respecto. Éstas han propuesto temas y métodos para analizar la explosión epistémica de tales horrores y para enfrentarse con sus consecuencias para el papel de la teoría crítica. Éstos cumplen también la función compensadora de cura del dolor y el sufrimiento que tales horrores conllevan.

La proliferación de nuevos ámbitos discursivos continúa después de la Guerra Fría, con el nacimiento de los centros de estudios sobre los conflictos y sobre la paz, sobre la gestión de las ayudas humanitarias, sobre la medicina orientada a los derechos humanos, sobre el trauma y la reconciliación, con los *death studies*. Y la lista sigue creciendo. Éstas son estructuras institucionales que combinan el cuidado pastoral y las finalidades terapéuticas para abordar los lados deshumanos y dolorosos de los horrores de la historia. Ellas recuperan y actualizan el impacto transformativo de las ciencias humanas en un contexto inhumano, atravesando los mismos confines que las clásicas disciplinas humanistas.

Como resultado de estos múltiples efectos dominó, la pregunta sobre qué ocurre a las ciencias humanas, cuando sus implícitas convicciones sobre lo humano y el proceso de humanización ya no pueden ser dadas por descontado, ocupa un puesto de relieve en la agenda académica y social. Junto a las críticas de los pensadores críticos posthumanos, diversas corrientes del neohumanismo trabajan en el interior de las actuales ciencias humanas, como hemos visto en el capítulo anterior.

Considerando, por ejemplo, el caso de las teorías feministas y raciales como principal punto de referencia, la viva herencia del humanismo socialista de Simone de Beauvoir juega un papel central en pilotar gradualmente el humanismo hacia el tercer milenio. Otras feministas humanistas tienen, además, propuestas alternativas válidas a la crisis de los valores, como el modelo neokantiano de Seyla Benhabib (2002), retornado por la filosofía de Habermas y enriquecido por la interpretación de Hannah Arendt (2004). Las teorías postcoloniales, como hemos visto en el primer capítulo (Hill Collins, 1991; Said, 2007) constituyen formas residuales de neohumanismo, ya influidas por conceptos, tradiciones culturales y valores no occidentales. Los actuales *science studies* se dirigen al humanismo compensador tanto para el estudio de las otras especies (De Wall, 1996, 2006, 2009), como para el análisis político de las problemáticas medio ambientales (Shiva, 1999).

La defensora más denodada de la visión liberal humanista de las actuales ciencias humanas es Marta Nussbaum, la cual, como hemos visto en el primer capítulo, rechaza firmemente cualquier crítica o deconstrucción de tal campo, transformando el humanismo clásico en un proyecto aún por realizar (2006, 2007, 2013). *No-profit*, la apasionada defensa de Nussbaum del humanismo clásico, se distingue en este contexto como una apelación noble, pero también poco realista, al *status quo ante*. La imagen de la facultad de ciencias humanas como un paraíso de la educación liberal, fundada en la noción kantiana de autonomía del juicio racional y en los específicos criterios estéticos y éticos que lo acompañan, está cuanto menos obsoleta. Además, puesto que dicha estructura está financiada por particulares, tampoco puede ser aplicada al modelo de educación pública de la Unión Europea. A nivel práctico, este análisis no logra comprender hasta qué punto las facultades de ciencias humanas están en realidad orientadas al beneficio y en qué medida éstas hacen ganar mucho a sus universidades, sobre todo gracias al elevado número de estudiantes que se matriculan en ellas y gracias a la enseñanza intensiva.

Además, la universidad ha dejado de estar conforme con esta visión filosófica, en primer lugar en Estados Unidos, pero también en el resto del mundo, después de la Guerra Fría. Las preocupaciones por la segu-

ridad nacional y los conflictos geopolíticos y el interés por el prestigio internacional han puesto a las universidades bajo control gubernamental, directamente relacionadas con lo militar, como hemos visto en el tercer capítulo. Después de los vuelcos culturales de los años sesenta, la universidad ha perdido su función hegemónica sea como punto de referencia para la cultura nacional, sea como propietaria del monopolio de la investigación fundamental, que se ha desplazado hacia el sector privado y a las empresas de economía mixta. En el momento en que Nussbaum escribía su panfleto a favor de la educación liberal, las universidades ya habían sido anexionadas a la economía de mercado en calidad de importante, aunque no única, estructura empresarial (Reading, 1996).

Por consiguiente, en vez de volver a la obsoleta y nostálgica interpretación de las ciencias humanas entendidas como custodias y ejecutoras testamentarias de la razón trascendental y el intrínseco bien moral, propongo avanzar hacia los múltiples futuros posthumanos. Necesitamos un esfuerzo activo para reinventar el ámbito académico de las ciencias humanas en el nuevo contexto global y para elaborar un cuadro ético a la altura de nuestros tiempos posthumanos. La positividad, no la nostalgia, es el camino que recorrer: no la idealización de meta-discursos filosóficos, sino la más pragmática tarea de la autometamorfosis a través de humildes experimentos.

Dejad que os explique este proyecto en el próximo párrafo.

## Modelos institucionales de disonancia

Las crisis de la autodefinición y de la imagen pública de las ciencias humanas se han articulado a partir de fines de los años setenta, en el interior de un debate institucional caracterizado por explícitos factores políticos.

Un reciente estudio americano juzga con lucidez esta situación: «En añadidura a la disminución de los fondos federales, al mercado de trabajo en caída y a las nuevas presiones de la globalización, el desafío más importante para las ciencias humanas está representado por la hegemo-

nía de las tecnociencias, el impacto de la revolución de los nuevos media y el ascenso de la cultura de los expertos, de un lado, y por la proliferación democrática sin precedentes de nuevos ámbitos interdisciplinarios, del otro, como los estudios de género, étnicos, sobre la inhabilidad, afroamericanos, así como los estudios de culturas no europeas, que todos juntos ponen en discusión el canon tradicional y la común misión de las ciencias humanas» (Bono *et al.*, 2008, 2).

La crisis institucional se extiende, por consiguiente, más allá de las cuestiones de la autorrepresentación, para problematizar el paradigma dominante sobre la constitución del saber científico de los humanistas contemporáneos, en el interior de una estructura que está, como poco, inmersa en el flujo.

A lo largo de los conflictivos años noventa, el *conflicto de las teorías*, llamado también *conflicto de las ciencias* o *de las dos culturas*, se difundió en los campus americanos (Arthur y Shapiro, 1995). El fondo de la disputa consistía precisamente en la cuestión de las diferencias de paradigma entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. La filosofía continental francesa, sobre todo el postestructuralismo, ha sido tomada con particular hostilidad, con la acusación general de *corrección política* (Berubè y Nelson, 1995). Científicos militantes contra los postestructuralistas, como Socal y Bricmont (1998), han acusado a las ciencias humanas de inadecuación científica y de absoluta ignorancia, con efectos desastrosos para la moral de este campo.

Ellos han alentado la reacción de rechazo, hoy familiar, de las ciencias humanas a través de la acusación, banal desde el punto de vista conceptual, de relativismo moral y cognitivo. Éste es, sin duda, el punto más bajo de la relación contemporánea entre las dos culturas.

Nuevamente, contra estas vulgares simplificaciones, continúo sosteniendo cuán importante es reconocer la provechosa contribución que el postestructuralismo y otras teorías críticas han aportado al fin de una renovación del campo de las ciencias humanas. Foucault había demostrado en los años setenta que las ciencias humanas, tal como las hemos conocido, están articuladas en torno a la implícita serie de convicciones humanistas sobre el Hombre, el cual, a pesar de sus pretensiones universalistas, está históricamente definido y contextualmente influencia-

do. Como *doble empírico-trascendental* el Hombre está determinado por las estructuras de la vida, el trabajo y el lenguaje, en constante *work in progress*. Esto no constituye el manifiesto del relativismo, sino, más bien, como afirma Rabinow (2008, 127), es una invitación a una *renovada problematización del anthropos*.

Las condiciones en mutación de nuestra historicidad son responsables de la decadencia del Hombre humanista. Inculpar al postestructuralismo por haber difundido la mala noticia significa confundir heraldo y mensaje. En los términos irónicos de Foucault (1967), esta muerte no representa una especie de extinción, sino un contingente modelo histórico de supervivencia del *ex Hombre*, a consecuencia del éxodo antropológico examinado en el segundo capítulo. Con su habitual intuición e ingenio, Gayatri Spivak (1987) identifica esta muerte con el debilitado pero no menos hegemónico *modus vivendi* del *ex Hombre* eurocéntrico. El hecho de que, desde entonces, la teoría crítica haya transigido con las infinitas formas de la muerte, que van desde la muerte del Hombre hasta aquélla de lo universal, del Estado nación, del fin de la historia y de la ideología hasta la desaparición del libro impreso, atestigua la sagacidad de observación de Spivak.

Lo que ha surgido como potencial defecto fatal en el núcleo de las ciencias humanas es su antropomorfismo estructural y su profundo nacionalismo metodológico (Beck, 2007), como subrayaba mi colega científico hostil a las ciencias humanas, que he descrito en la cuarta viñeta de la introducción. El antropomorfismo estructural se traduce en una sostenida hostilidad hacia, o una sincera incompatibilidad con, la cultura, la práctica y la existencia institucional de la ciencia y la tecnología. El nacionalismo metodológico mina la capacidad de las ciencias humanas de enfrentarse con dos de los rasgos distintivos de nuestros días: en primer lugar, el ascenso científico de las disciplinas de la vida y de la comunicación y del saber tecnológicamente mediados, en segundo lugar, la necesidad de tomar en consideración la diversidad cultural, en especial entre áreas geo-políticas diferentes, pero también en el interior de cada una de ellas.

Esta crítica plantea serios problemas, sobre todo en consideración al contexto político. La Unión Europea, en el estado actual, está domina-



da, de un lado, por un programa de economía neoliberal de derechas, del otro, por un programa social xenófobo y populista. En consecuencia, la universidad como institución, y particularmente las ciencias humanas, se encuentran bajo ataque. Las acusaciones se acumulan: éstas serían poco productivas, narcisistas y obsoletas en su aproximación, además de incapaces de establecer puntos de contacto con la ciencia y la tecnología actuales. Las ciencias humanas, pues, han experimentado en persona la crisis del Hombre, que ha sido teorizada por filosofías muy radicales como el postestructuralismo y los estudios interdisciplinarios feministas y postcoloniales, que también han sido marginados en el contexto institucional universitario. Las ciencias humanas son a menudo obligadas a asumir una posición defensiva.

El problema del nacionalismo metodológico es crucial desde el momento que se articula precisamente gracias a la autorrepresentación de las ciencias humanas europeas. Edward Said nos ha recordado que el humanismo debe abandonar su eurocentrismo complacido para experimentar nuevas y diferentes tradiciones culturales. Este cambio de perspectiva exige ante todo una toma de conciencia por parte de los estudiosos de las ciencias humanas: «Los estudiosos deben reconocer con una cierta preocupación que la política identitaria y un sistema educativo arraigado en el nacionalismo están aún en la base del trabajo de muchos de nosotros, a pesar de los cambios que han embestido los confines disciplinarios y los temas de la investigación universitaria» (Said, 2007, 81-82). A continuación, veremos sea cómo la cambiada estructura institucional de la universidad contemporánea se apoya en la decadencia del Estado nación como horizonte para la investigación, sea cómo ésta posee el potencial para contribuir a la perspectiva post-nacionalista.

Para volver a la tesis principal de mi argumentación: comparto plenamente la invitación a una metamorfosis epistemológica en las ciencias humanas, en modo de hacerlas capaces de desplegar sus procesos de producción de saber y, en consecuencia, de devenir más adecuadas para explicar los procesos de las otras disciplinas. Sin embargo, hay algunos serios obstáculos para la digna realización de tal proyecto. El primero es la ausencia de una tradición de epistemología autorreflexiva en las

ciencias humanas. Conectada a esta ausencia, está la persistencia deplorable de una cultura introvertida de insularidad disciplinar, piénsese en el eurocentrismo y el antropocentrismo. Estos hábitos institucionales de las ciencias humanas son de veras poco proclives a la autocrítica epistemológica. Este campo disciplinario tiende a no saber resistir a la atracción fatal de la fuerza gravitacional del humanismo. Solamente un decidido cambio de dirección puede ayudar, por tanto, a las ciencias humanas a liberarse de algunas de sus arraigadas y malas costumbres. Esto exige una serie de nuevas perspectivas, pero, más allá de estos criterios formales, creo que las ciencias humanas deben encontrar la inspiración y el valor para superar el exclusivo interés por lo humano, sea el Hombre humanista o el hombre antropocéntrico, para dedicarse a los desafíos intelectuales que implican a todo el planeta.

## Las ciencias humanas en el siglo XXI

En el párrafo anterior he sostenido que la crisis de identidad de las ciencias humanas contemporáneas se debe a los altos niveles de mediación tecnológica y a la estructura multicultural del mundo globalizado. Esto plantea el problema de la relación entre las dos culturas en el centro del debate.

En una valoración crítica de la situación contemporánea, Roberts y Mackenzie (2006) se declaran a favor de la variedad de las sólidas y constructivas alternativas institucionales respecto de la irresuelta y conflictiva relación entre las ciencias humanas y las científicas del tercer milenio. Una estrategia útil apunta a identificar los puntos de compatibilidad entre las dos culturas y evidencia el papel jugado por la representación cultural, las imágenes y los instrumentos literales — todos provenientes de las *ciencias sutiles* (una expresión que encuentro con mucho preferible a aquella despreciativa de *ciencias blandas*)— en la realización de una ciencia apreciada por el público. Por ejemplo, el estudio de Gillian Beer (1983) sobre las narrativas evolucionistas ha sido heraldo de novedades al respecto, siendo brillantemente retomado por los estudios literarios sobre el darwinismo (Caroll, 204). Moviéndose

dentro de la cultura científica, Evelyn Fox Keller (1996, 2002) es una pionera de un género distinto, que ha escrito una serie de textos-clave para mostrar la naturaleza complementaria del saber humanista y la cultura científica empirista. El estudio de la vida y obra de Barbara McClintock's (Keller, 1983) es importante sobre todo porque demuestra la continuidad entre perspectivas culturales, recursos espirituales y ciencia experimental.

Otro ángulo desde el que acercarse a la problemática de las dos culturas consiste, hoy, en concentrarse en la función de la visualización en la ciencia. Stephen Jay Gould y Rosamond Purcell (2000) han abierto el diálogo entre el arte y la ciencia gracias a la sofisticada interacción entre imágenes e información científica. Esta tradición ha sido innovada brillantemente por el trabajo en colaboración entre Carrie Jones y Peter Galison sobre las artes y la ciencia figurativa (1998). El campo es vasto y repleto de talentos que van del análisis político de la mirada científica (Keller, 1985; Jordanova, 1989; Braidotti, 1994) a la historia cultural de la fotografía y los nuevos media (Lury, 1998; Zylinska, 2009; Parikka, 2010).

Los estudios transversales sobre las artes visuales en relación a las ciencias físicas y biológicas son, además, cruciales, como Barbara Stafford ha demostrado con agudeza (1999, 2007).

La antropología ha desarrollado el papel de inspiradora del estudio de la ciencia, partiendo de pioneros de la formulación del programa, como Marilyn Stathern (1992) hasta la lectura foucaultiana de Paul Rabinow de las ciencias de la vida (2008) y a la mezcla de elementos políticos y epistémicos en el análisis de las biotecnologías de Rayna Rapp. Los análisis sobre la subjetivación de Henrietta Moore se mueven a lo largo de las décadas del posestructuralismo y representan la principal interpretación del actual y complicado enredo de cuerpos, horizontes psíquicos, culturas y tecnologías (1994, 2007, 2011).

La epistemología feminista y los estudios sociales de las ciencias estiman que la teoría feminista constituye el nexo indispensable entre los estudios científicos y la epistemología política de la subjetividad, con algunas precursoras intelectuales como Donna Haraway (1988), Sandra Harding (1991, 1993), Isabelle Stengers (1987, 2000), Lisa

Cartwright (2001), Mette Bryld y Nina Lykke (1999) y Annemarie Mol (2001). Los estudios sociales sobre la ciencia se han demostrado, además, muy innovadores, como se desprende de la obra de Fraser *et al.* (2006), de los agudos análisis políticos sobre la tecnología de Maureen MacNeil (2007) y de la obra pionera de Sarah Franklin sobre la oveja Dolly (2007). Los estudios culturales sobre la ciencia han sido, además, significativos, como en el caso del brillante análisis de Jackie Stacey sobre el cáncer (1997) y la vida cinematográfica de la genética (2010).

El ámbito de los estudios sobre los media ha producido una cantidad impresionante de investigaciones de elevada calidad sobre la ciencia y la tecnología, como testimonian la obra de Jonathan Crary (2001) y la serie de los Zone Book, que ha hecho conocida la filosofía y la teoría francesa al público americano. Los análisis de Jose van Dijck sobre la cultura digital son igualmente innovadores (2007); Smelik y Lykke (2008) han abierto el campo a variadas intervenciones originales sobre las estructuras interdisciplinarias de la ciencia contemporánea y sus aspectos interrelacionados culturales y sociales.

Estamos frente, pues, a una especie de embarazo en la elección de los nuevos discursos sobre la relación corriente entre las ciencias y las disciplinas humanistas, y me duele mucho no poder proporcionar aquí un más preciso análisis del ámbito que acabo de esbozar.

Por el momento, además de alabar el alcance y la calidad de estos nuevos ámbitos temáticos, quisiera sacar algunas conclusiones. En primer lugar, el hecho de que semejante riqueza de estudios interdisciplinarios innovadores, internos y transversales respecto de las ciencias humanas es expresión de la vitalidad de este ámbito, no de su crisis. En segundo lugar, el hecho de que la casi totalidad de estas nuevas investigaciones es conducida en aquellas áreas de estudios interdisciplinarios que he puesto en evidencia en este libro como fuente principal de inspiración. En tercer lugar, el hecho de que éstas están epistemológicamente fundadas y que, en consecuencia, permiten a las actuales ciencias humanas explicar los propios métodos y mecanismos de producción del saber. Sin embargo, la naturaleza interdisciplinaria de estos nuevos ámbitos de investigación no facilita la tarea de proporcionar una nueva

síntesis de este campo. Esta riqueza de aproximaciones, pues, reabre la vieja cuestión de la identidad genérica de las ciencias humanas como disciplina.

Comentando esta ausencia de unidad en la práctica discursiva de las ciencias humanas, Rabinow afirma: «No se ha alcanzado ningún consenso sobre los principios, los métodos y los modos de la especificación del problema [...] o los principios de verificación, o las formas de narración en las ciencias humanas» (2008, 16).

Pero es importante subrayar que esta dishomogeneidad se explica, en consecuencia, por el exceso, no por la falta: «El *anthropos* es ese ser que sufre demasiados *logoi*» (2008, 18).

Esto vale sobre todo para el contexto científico contemporáneo y para los progresos tecnológicos, que han contribuido a discursos incluso más heterogéneos. Esta heterogeneidad ha determinado la incapacidad de las ciencias humanas de proporcionar una teoría general para la representación tecnológica. Por tanto, éstas nos impulsan aún más allá de la desagregación del *anthropos*, que se ha demostrado muy creativo en la adaptación a tal exuberancia científica. Probablemente las ciencias humanas mantengan una relación diferente con la complejidad respecto de las ciencias naturales y de la vida.

Lorraine Daston (2004) reconoce la vastedad y la calidad de estos nuevos recursos y de estos precursores disciplinarios. Ella subraya, además, la importancia de la cultura y la interpretación en el desarrollo científico. Daston demuestra que los contextos hermenéuticos son no sólo parte integrante de todas las disciplinas contiguas a las ciencias humanas —sobre todo las ciencias sociales, el derecho y las ciencias de la vida—, sino que están también desarrollando un papel clave en la sociedad en general y están haciéndose necesarios en cualquier proceso de decisión. Daston exhorta, por tanto, a los humanistas a realizar un mayor esfuerzo para explicar al mundo exterior cómo aprendemos lo que sabemos. Sosteniendo que el estudio sobre epistemología y filosofía de la ciencia es proclive a las ciencias naturales, ella evoca una epistemología del saber práctico humanista. Esto se traducirá en la explicación de lo que representa una invención científica o simplemente un descubrimiento para las disciplinas humanísticas, con atención para el

proceso y la praxis, al contrario de la exclusiva concentración sobre los objetos del conocimiento.

A pesar de que es muy importante y necesaria, creo que la real naturaleza de la recopilación de datos en las ciencias humanas choca con los métodos de las ciencias naturales o de la vida, en la medida en que ésta se funda en la experiencia vivida y tiende a la complejidad, no a la cuantificación. En el contexto europeo, además, otros factores deben ser tomados en consideración, por ejemplo, la estructura multilingüe de la investigación y la reflexión en las disciplinas humanísticas. Esto implica que la investigación práctica se diferencia no sólo en base a factores geográficos, sino también en base a las diversas ubicaciones temporales en Europa y más allá. ¿Es justo exigir a este campo rico e internamente diferenciado que se conforme a un paradigma de investigación distinto?

Mientras las invitaciones de las disciplinas humanistas a desarrollar competencias biológicas y cibernéticas adquieren fuerza, la resistencia continúa siendo notable, tanto en el interior de las mismas como de la más amplia comunidad científica. Entre tanto los viejos índices para las citas están siendo rápidamente sustituidos por las investigaciones en Google, y los intentos continuos de elaborar un sistema métrico adecuado a la cultura de la investigación de las disciplinas humanistas se hacen más urgentes, pero también cada vez más problemáticos. Se está desarrollando una nueva relación entre ciencias y letras bajo nuestros ojos, pero hay que preguntarse si las disciplinas humanistas —que tienen mucho que ofrecer— están destinadas a promulgar las reglas de este nuevo experimento institucional, o si éstas están simplemente llamadas a atenerse a normas que no han sido elaboradas según sus mismos parámetros.

Los eslabones que faltan de este diálogo son múltiples y chocan con la verdadera definición de lo posthumano. Si nosotros, *postantropocéntricos posthumanistas* (sujetos ni unitarios ni estáticos), queremos encontrar una caja de resonancia en ambas comunidades científicas, necesitamos insistir en la cultura del respeto mutuo. Los estudios culturales y sociales de la ciencia tienen que afrontar su resistencia a las teorías del sujeto, mientras que las filosofías del sujeto, de otro lado, deberían ser

invitadas a revisar su confianza y su desconocimiento de las biociencias. Los tiempos posthumanos exigen disciplinas humanistas posthumanas.

La cuestión del estatuto de la teoría subyace a esta discusión. En respuesta al actual debate sobre las dos culturas, Peter Galison (2004) se complace del fin de los molestos y sistemáticos discursos teóricos y, recurriendo a la tesis de Lyotard sobre la decadencia de las narrativas hegemónicas, invita a la *teoría parcial*. Esta expresión indica una posición intermedia entre, por una parte, las pretensiones universalistas de encontrarse fuera del espacio y el tiempo, y el estricto empirismo, por la otra. Una teoría parcial es arraigada, responsable, pero también compartible y, en consecuencia, abierta a diversas aplicaciones. Esta aproximación ofrece ventajas tanto epistémicas como éticas que pueden ser empleadas inmediatamente para un buen uso. Yo creo, por ejemplo, que una de las estrategias más eficaces desarrollada por los estudiosos contemporáneos de las disciplinas humanistas es la de producir teoría realmente *mediante y gracias a* la ciencia misma. Esta elección metodológica y estratégica se basa en la intuición postestructuralista sobre el paralelismo entre todos los discursos y las prácticas textuales. El igualitarismo textual introducido por la inflexión lingüística y semiótica de los años setenta —que desde entonces ha alarmado y fastidiado a los estudiosos conservadores— ha abierto el camino a los nuevos diálogos entre las *ciencias sutiles* y las *exactas*.

Una nueva teoría de la ciencia ha sido, por consiguiente, perfeccionada. A ella me he referido con la definición de realismo de la materia (capítulo segundo).<sup>5</sup> Los realistas de la materia combinan la herencia del antihumanismo posestructuralista con la negación de la oposición clásica materialismo/idealismo para mirar la vida como a un sistema complejo, no en modo esencialista, sino vitalista. Yo estimo que las ciencias humanas deben adaptarse a la estructura mutable del materialismo mismo, sobre todo por el hecho de que éste se basa en un nuevo concepto de materia, capaz de afectos, autopoiesis y autosugestión.

5. Esta corriente incluye a intelectuales como Allen Parson (1997, 1999), Masumi (2002), Delanda (2002), Barad (2007), Grosz (2004), Colebrook (2000, 2002), Bennet (2001, 2010), Clough (2008), Protevi (2009) y Braidotti (1994, 2011b).

La teoría de Karen Barad (2003, 2007) del *agential realism* es el ejemplo eminente de esta tendencia. Gracias a la decisión de superar el binarismo entre material y cultural, la teoría del *agential realism* se concentra en su interacción. Esto se traduce en la valorización de una ética del saber que refleja y respeta la complejidad, renovando la práctica de la reflexión crítica.

Luciana Parisi (2004) ha aportado otras contribuciones innovadoras para la teoría de la complejidad, a partir de la obra de Félix Guattari. Ella subraya el hecho de que la contribución más provechosa del monismo vitalista consiste en la definición del binomio naturaleza-cultura como *continuum* que evoluciona a través de la ecología de la diferenciación. Los códigos no semióticos (el ADN de toda la materia genética) interactúan con ensamblajes complejos de afectos, prácticas corpóreas y otras performances que comprenden el ámbito lingüístico, pero que no se reducen a él. Parisi refuerza esta tesis con una referencia transversal a la nueva epistemología de Margulis y Sangan (1995), a través del concepto de embiosimbiosis, el cual, como la autopoiesis, indica una especie de evolución creativa. Esto implica que el material genético está expuesto a los procesos de devenir libres de cada fundación ontológica de la diferencia, pero que éste no se limita al constructivismo social.

En la investigación de las disciplinas humanistas realistas de la materia, la primacía es dada a la relación sobre los términos, que pone en primer plano las conexiones transversales entre material y simbólico, entidades o fuerzas concretas y discursivas, incluida la vida no humana. Esto es lo que yo llamo *zoe* (Braidotti, 2008a, capítulos segundo y tercero), que nos permite tratar la ciencia como objeto de estudios humanísticos y viceversa, trascender ambos campos en la redefinición transversal de qué constituye el sujeto de la práctica científica posthumana.

La contribución teórica de la aproximación vitalista y monista del materialismo está constituida por la capacidad de explicar los mecanismos fluidos del poder en el capitalismo avanzado o cognitivo, conocido también como sociedad de la información y de la red, reconduciéndolos a colocaciones específicas y relaciones immanentes. Esto nos

permite resistir a los mecanismos de poder con sus mismos medios. Los intelectuales posthumanos afrontan de manera creativa el desafío representado por nuestra historicidad sin caer en el pánico cognitivo. El argumento es de peso: si el correcto estudio del género humano tenía como objeto clásico el Hombre, y si el modelo correcto de humanidad era el humano, se podría concluir que el objeto de estudio de la condición posthumana es lo posthumano en sí. Este nuevo sujeto del saber es un ensamblaje complejo de humano y no humano, planetario y cósmico, natural y manufacturado, que comporta imponentes cambios de nuestro modo de pensar. Esto no es abstracto como podría parecer en una primera lectura. Quisiera daros algunos ejemplos concretos.

El primer ejemplo está constituido por el rápido crecimiento del campo de las ciencias humanas medio ambientalistas, inspirado por el reconocimiento del hecho de que la actividad humana ejerce una influencia geológica. Conocido también como *ciencias humanas sostenibles* (Braidotti, 2006) y como *ciencias humanas de lo antropoceno*<sup>6</sup> este ámbito interdisciplinar de estudios aporta imponentes innovaciones metodológicas y teoréticas. En primer lugar, da cuenta del fin de la idea de un orden social desnaturalizado, separado del medio ambiente y de los fundamentos orgánicos, ■ invita a varias complejas pautas interpretativas de la múltiple interdependencia en que todos vivimos. En segundo lugar, evidencia la contribución específica de las disciplinas humanistas al debate público sobre el cambio climático, gracias al análisis de los factores sociales y culturales que subyacen a la representación pública de estas problemáticas. Tanto el alcance como las consecuencias del cambio climático son tan extraordinarios que resisten a cualquier representación. Las disciplinas humanistas y, sobre todo, la investigación cultural son más adecuadas para llenar los vacíos del imaginario social, para ayudarnos a pensar lo impensable.

El impacto de las ciencias humanas medio ambientalistas se está haciendo sentir aún más. En su análisis sobre las consecuencias de la investigación sobre el cambio climático para la disciplina de la historia, Dipesh Chakrabarty (2009) sostiene la necesidad de una inflexión

6. Debo esta feliz expresión a Debjani Ganguly y Paul Holm.

más conceptual hacia la *Historia profunda*. Ésta representa una combinación interdisciplinar de historia geológica y socio-económica que se concentra tanto en los factores planetarios y terrestres como en los cambios culturales que conjuntamente han plasmado la humanidad durante centenares de miles de años. Éste flanquea las teorías históricas de la subjetividad con el *pensamiento de las especies*. Y aparece, a mis ojos, como una configuración postantropocéntrica del saber que garantiza a la tierra el mismo papel y la misma potencia de actuación del sujeto humano que la habita. Como he demostrado en el segundo capítulo, esto comporta algunos cambios en nuestra comprensión de la temporalidad de la historia, desde el momento que estamos reflexionando sobre las posibilidades de extinción de la especie humana y de las otras, y, por tanto, sobre el fin del tiempo histórico y humano registrado, sobre el fin del futuro. El ocaso de la división entre historia humana y natural es un fenómeno muy reciente, antes de que esta inflexión fundamental, el tiempo cronológico y el geológico no estaban correlacionados, al menos no en el interior de la disciplina de la historia. En efecto, las investigaciones históricas y aquéllas sobre el cambio climático han mantenido largas discusiones paralelas carentes de intercambios interdisciplinarios. Todo esto está mudando bajo nuestros ojos.

El alcance de estos cambios conceptuales es tal que a menudo impide la representación, como he indicado antes. Chakrabarty sugiere nuevas reflexiones críticas sobre la «diferencia entre la actual historiografía de la globalización y la historiografía exigida por las teorías antropogénicas del cambio climático» (2009, 216). Esto nos impulsa a unir categorías de pensamiento que hasta ahora estaban separadas no sólo por los confines de las disciplinas —entre las ciencias de la tierra y la literatura y la historia, por ejemplo—, sino también por el vicio antropocéntrico que ha sostenido las ciencias humanas. Lejos de constituir motivo de crisis, este nuevo desarrollo tiene una ingente fuerza inspiradora para este campo. E implica, además, a algunas de las actuales ideas sobre la constitución negativa de un nuevo sentido de lo humano, unido por la vulnerabilidad común en relación a las posibilidades de extinción. La intuición de Chakrabarty sobre el cambio climático crítico,

analizado a la luz del concepto de *Historia profunda*, nos lleva también a desafiar algunas de las hipótesis señaladas por las críticas postcoloniales de lo universal occidental. Un buen programa.

Otro ejemplo ilustrativo de las contribuciones de la posición científica posthumana está representado por la *One Health Initiative*, la cual define su objetivo en términos de salud pública de la siguiente manera:<sup>7</sup> «Admitiendo que la salud humana (incluida la salud humana a través de los fenómenos de vínculo humano-animal), la salud animal y la salud del ecosistema están inextricablemente conectadas, *One Health* intenta promover, mejorar y defender la salud y el bienestar de todas las especies, intensificando la cooperación y la colaboración entre médicos, veterinarios y otros profesionales científicos de la naturaleza y el medio ambiente, aumentando la fuerza del liderazgo y de la organización para alcanzar estos objetivos».

El movimiento se inspira en Rudolf Virchow (1821-1902), que acuñó el término *zoonosis*, para afirmar que no debería haber ninguna línea divisoria entre la medicina humana y la animal.

La *One Health Initiative* es, más bien, una audaz alianza interdisciplinaria que une a médicos, osteópatas, veterinarios, dentistas, enfermeros y otros operadores científicos del medio ambiente y la salud de las disciplinas contiguas, sobre la base de una hipótesis sencilla, el isomorfismo de las estructuras humanas y animales por la inmunología, la bacteriología y los desarrollos de las vacunas.

Esto significa que los humanos son vulnerables y están expuestos a nuevas enfermedades, como la gripe aviar y otras epidemias, que comparten con las especies animales. Obviamente en respuesta a las nuevas pandemias surgidas en la era global, como la encefalopatía espongiforme bovina, más conocida como síndrome de las vacas locas, la *One Health Initiative* subraya la variedad de las enfermedades compartidas que atacan a hombres y animales. Por ejemplo, los animales están afectados por muchas enfermedades crónicas, como las enfermedades cardíacas, el cáncer, la diabetes, el asma y la artritis, como los humanos. De

ello se desprende, por tanto, que deberíamos elaborar la medicina comparativa como estudio transversal a las especies de los procesos de las enfermedades, y que aún deberíamos conectar a médicos y veterinarios en sus prácticas cotidianas, tanto las terapéuticas como las de investigación. Muy arraigada en el medio ambiente, la *One Health Initiative* persigue la sostenibilidad tanto ecológica como social y tiene variadas y notables repercusiones en la sociedad.

Las preocupaciones comunes sobre la salud pública entre humanos y animales aumentan proporcionalmente con la urbanización, la globalización, el cambio climático, las guerras y el terrorismo, la contaminación microbiológica y química de la tierra y el agua, que han generado nuevas amenazas para la salud tanto de los animales como de los humanos.

Los médicos y los veterinarios deben unir sus fuerzas con los científicos y los operadores de la salud medio ambiental para afrontar la epidemia de las enfermedades, prevenir las enfermedades crónicas provenientes de la exposición a agentes químicos y crear ambientes de vida más saludables. El *One Health* es un concepto perfectamente postantropocéntrico en cuanto une a los operadores de la salud y el cuidado humanos con los veterinarios y los médicos por el bien del medio ambiente y la sostenibilidad social e individual.

Otro significativo ejemplo es el campo en rápida expansión de la informática humanista —anticipado por Katherine Hayles—, que desarrolla una vasta gama de temas y problemáticas metodológicas. Una de ellas está representada por la relevancia que aún revisten las ciencias textuales y el papel de la prensa —de Gutenberg a las impresoras 3D— en plasmar el saber humano. Así como las ciencias humanas han conducido estas discusiones en el siglo XVII, cuando se introdujo la impresora en el mundo occidental, éstas ocupan hoy la primera línea de las fronteras contemporáneas del pensamiento. Y no están solas.

Las ciencias humanas posthumanas pueden crear y desarrollar una nueva serie de narrativas sobre la dimensión planetaria de la humanidad globalizada; sobre el origen evolucionista de la moralidad; sobre nuestro futuro y el de las demás especies; sobre el sistema semiótico del aparato tecnológico; sobre los procesos de transacción que sostienen

7. [www.onehealthinitiative.com/mission.php](http://www.onehealthinitiative.com/mission.php); un agradecimiento a mi colega Anton Pijpers.

las ciencias humanas digitales; sobre el papel del género y la etnicidad como factores que indican el acceso a la condición posthumana; sobre las consecuencias institucionales de todo esto. Éste es un programa innovador y no previsible, construido a partir de la crítica del humanismo y el antropocentrismo, pero no limitado a ellos, un nuevo y genuino programa para las disciplinas humanistas del siglo XXI.

A nivel experimental, varios nuevos estudios interdisciplinarios y diversas plataformas de investigación han sido instituidas por las más importantes universidades y están realizando experimentos pioneros en el mismo momento en que este libro es llevado a imprenta.<sup>8</sup> Como consecuencia de esta embarazosa riqueza de teorías y de investigaciones, la pregunta que ahora nos planteamos es: ¿cómo pueden las disciplinas humanistas inspirarse en estos experimentos del pensamiento posthumano y de la nueva investigación postantropocéntrica? ¿Cómo pueden adaptar esta aproximación a su propio objeto de estudio?

## Teoría crítica posthumana

Las ciencias humanas se pueden inspirar en estos nuevos modelos de pensamiento. La clave de todo reside, para mí, en la metodología y, por tanto, quiero precisar los principales criterios de la teoría posthumana, como modo de explicar las nuevas reglas del juego, para intentar aplicarlas a las disciplinas humanistas. Mis reglas de oro son: precisión cartográfica, con el corolario de la responsabilidad ética; transdisciplinariedad; la importante combinación de crítica y figuraciones creativas; el principio de la no linealidad; los poderes de la memoria y la imaginación y la estrategia de la desfamiliarización. Estas líneas de guía metodológicas son preciosas no sólo como ladrillos en condiciones de edificar la teoría crítica posthumana, sino también porque pueden ayudarnos

8. Piénsese, por ejemplo, en el Posthumanities Hub de la universidad de Linköping, fundado por el gobierno sueco; en las investigaciones realizadas por el Institute of Advanced Studies in Humanities and Social Sciences de la universidad de Berna, en Suiza; en las experimentaciones de la universidad East Londres, de Gran Bretaña; y en mi trabajo en el Centre for the Humanities en la universidad de Utrecht, en Holanda.

a redefinir la relación entre disciplinas humanistas y ciencias sobre la base de un respeto recíproco.

Quisiera empezar por la precisión cartográfica. Una cartografía es una lectura teóricamente fundada y políticamente arraigada del presente. Las cartografías apuntan a la responsabilidad epistémica y ética desvelando las ubicaciones del poder que estructuran nuestra posición de sujetos. Como tales, éstas dan cuenta de la ubicación de cada uno tanto en términos de espacio (dimensión geopolítica o ecológica) como de tiempo (dimensión histórica y genealógica). Esto evidencia la estructura situada de la teoría crítica y comporta la naturaleza parcial y limitada de todas las pretensiones al saber. Estas cualificaciones son cruciales para sostener la crítica tanto del universalismo como del individualismo liberal.

Las críticas de las posiciones del poder no son, sin embargo, suficientes. Éstas funcionan si están acompañadas por la búsqueda de figuraciones alternativas o de personajes conceptuales que expresan estas posiciones, en los términos del poder que reprime (*potestas*), pero también en aquéllos del poder que potencia y afirma (*potentia*). Por ejemplo, figuraciones como la feminista, el *queer*, el cibernético, el emigrante y el nativo, los sujetos nómadas, como el oncorratón y la oveja Dolly no son metáforas, sino indicadores de específicas ubicaciones geopolíticas e históricas. En cuanto tales, estas figuraciones expresan singularidades complejas, no pretensiones universales (Braidotti, 2011).

Una figuración es expresión de representaciones alternativas del sujeto como entidad dinámica y no unitaria; es la dramatización de los procesos de devenir. Estos procesos comportan el hecho de que la formación de los sujetos tenga lugar en los espacios intermedios entre naturaleza y tecnología; entre hombre y mujer; blanco y negro; local y global; presente y pasado, en los espacios intermedios que fluyen y unen las oposiciones binarias. Estos espacios intermedios desafían los modelos preconstituidos de representación teórica, puesto que son transversales, no lineales, inmersos en el proceso y no predeterminados por ningún concepto.

La crítica y la creatividad encuentran un nuevo acuerdo en la concreción de la práctica de los personajes conceptuales o de las figuracio-



nes como búsqueda activa de alternativas afirmativas a la visión dominante del sujeto.

*Avanzar en zigzag* es, por consiguiente, la expresión operativa para el próximo paso en la constitución de la teoría posthumana crítica, que indica precisamente la no linealidad. Sería contraproducente para las ciencias humanas atenerse a la regla tradicional de la visualización adoptando automáticamente el pensamiento lineal, considerando la complejidad de la ciencia contemporánea y el hecho de que la economía global no funciona de manera lineal, es más, es más bien semejante a una red, difusa y policéntrica. La heteroglosia de los datos con que nos enfrentamos exige topologías complejas del saber para un sujeto constituido por la relacionalidad multidireccional. En consecuencia, deberíamos adoptar la no linealidad para elaborar cartografías del poder que den cuenta de las paradojas de la era posthumana.

Esta problemática se hace aún más compleja en relación al tiempo. La linealidad es el tiempo dominante de *Cronos*, opuesto al tiempo más dinámico y cíclico del devenir de *Aión*, como hemos visto en el segundo capítulo. El primero es el guardián del tiempo y las prácticas institucionales —la *Royal Science*—; el segundo es prerrogativa de grupos marginales —la ciencia menor. La *Royal Science* guiada por *Cronos* se opone al proceso de devenir *molecular* de la ciencia, basado en una temporalidad diferente. El primero es dirigido por protocolos; el segundo es impulsado por la curiosidad y define la empresa científica en términos de creación de nuevos conceptos. La teoría nómada propone una crítica de los poderes que los sistemas de saber dominantes y lineales ejercen sobre las ciencias humanas y sociales. Creatividad y crítica caminan al mismo paso en busca de alternativas positivas que se funden en una visión no lineal de la memoria entendida como imaginación, de la creación entendida como devenir. En vez de la reverencia hacia la autoridad del pasado, encontramos la presencia simultánea y transitoria de múltiples zonas temporales, en un *continuum* que activa y desterritorializa las identidades estáticas y resquebraja la linealidad temporal (Deleuze, 2001). Esta visión dinámica del tiempo se sirve de los recursos de la imaginación con el fin de volver a conectarse con el pasado.

La no linealidad influye, además, la práctica académica de las ciencias humanas, método que sustituye la linealidad con un más rizomático estilo de pensamiento, el cual facilita las conexiones múltiples y las líneas de interacción que, por necesidad, conectan el texto con la múltiple realidad externa. Este método expresa la convicción de que la verdad de un texto no se encuentra nunca de verdad *escrita* en alguna parte, figurémonos en el interior del espacio significativo del libro. Y esta verdad no concierne tampoco a la autoridad de un nombre propio, una firma, una tradición, un canon, o el prestigio de una disciplina académica. La verdad de un texto exige una forma del todo nueva de responsabilidad y de precisión que consiste en la naturaleza transversal de los afectos que éste pone en circulación, o sea, de las interconexiones y las relaciones con el exterior que permite y sostiene. George Eliot ha indicado el camino, escribiendo con las orejas y la mente tendidas hacia el estruendo de la energía que nutre la vida. Virginia Woolf hizo lo mismo dirigiendo su mirada de escritora a la perfecta tranquilidad de la vida entendida como un flujo perenne. La escritura es un expediente, un modo de transponer la intensidad cósmica en porciones sostenibles de ser.

Esto tiene consecuencias relevantes para la tarea del criticismo. Como nos ha enseñado el postestructuralismo (Barthes, 1975), el método de la *fidelidad al texto* y de la cita no es otro que una chata repetición sin diferencia. Es fundamental, en cambio, poner en primer plano precisamente la habilidad creativa, que consiste en ser capaces de recordar y de hacer durar las cargas afectivas de los textos y los acontecimientos. A este fin, no se exige ninguna fidelidad a la espuria profundidad del texto, ni a la voluntad, latente o manifiesta, del autor, tampoco a la falocéntrica soberanía del significado dominante. Un texto, teórico y científico o literario, es un punto de contacto entre momentos diferentes en el espacio y en el tiempo, entre niveles diversos, entre grados, formas y configuraciones de los procesos del pensamiento. Un texto es una entidad móvil, velocidad absoluta. El pensamiento y la escritura, como la respiración, no pueden ser constreñidos en el modelo de la linealidad o en los confines del papel impreso, sino que se desplazan hacia el exterior, más allá de las restricciones, en una red de encuentros

con las ideas, los otros, los textos. El significante lingüístico es sólo uno de los puntos de la cadena de los efectos, no su centro o su fin. El origen de la inspiración intelectual reside en el flujo sin fin de las conexiones entre los textos y sus múltiples *fuera*. La creatividad se vuelve a conectar constantemente con la totalidad virtual de un bloque compuesto por experiencias pasadas, memorias y afectos, los cuales, para la filosofía monista del devenir, se recomponen como acción o praxis en el presente. Esta aproximación al pensamiento crítico es similar a un ejercicio de sincronización, que permite que la acción adquiera cuerpo aquí y ahora, haciendo concreta y presente la intensidad virtual. Esta intensidad se encuentra, al mismo tiempo, después y antes que nosotros, es tanto pasada como futura, en un flujo o en un proceso de metamorfosis, de diferenciación y de devenir. Ésta constituye el núcleo materialista del pensamiento crítico.

El pensamiento nómada exhorta a la apertura afectiva hacia la dimensión geopolítica o planetaria de la caósmosis (Guattari, 2007). Consiste en transformar al sujeto pensante en el umbral de actos gratuitos (principio del *no-profit*), sin objetivos (principio de la movilidad o del flujo) que expresen la energía vital del devenir transformativo (principio de la no linealidad). La fidelidad, en cambio, es necesaria para la intensidad de los impulsos afectivos que componen un texto o un concepto, con el fin de explicar qué puede hacer un texto, un concepto o una teoría, qué efectos ha tenido en el pasado, qué tipos de influencia ha ejercido sobre los diversos sujetos. El intento de explicar el impacto afectivo de los diversos objetos y de los datos sobre un determinado sujeto consiste en el proceso de recordar. En Bergson, como en Deleuze, este proceso tiene mucho que ver con la imaginación, o sea, con la reelaboración creativa, tal como con la pasiva repetición de experiencias precedentes desde el punto de vista cronológico, registradas y recuperables.

Implícito en este proceso está el próximo criterio-clave de la teoría crítica posthumana, o sea, el papel de la memoria. Considerando que el tiempo posthumano es un sistema complejo y no lineal, fracturado internamente y multiplicado en diversas secuencias de tiempo, el afecto y la memoria se convierten en elementos esenciales. Desvinculada de la

linealidad cronológica y la fuerza gravitacional logocéntrica, la memoria, en la modalidad nómada posthumana, es la reivindicación activa de un sujeto felizmente discontinuo, entendido como opuesto al ser tristemente autosuficiente. Los recuerdos necesitan de la imaginación para potenciar la concreción de las posibilidades virtuales en el sujeto, que es reconfigurado como entidad transversal relacional que aloja una memoria vitalista y multidireccional (Rothberg, 2009). La memoria actúa en los términos de las transposiciones nómadas, es decir, mediante interconexiones creativas y altamente productivas que mezclan y juntan, combinan y multiplican las posibilidades de expansión y relaciones entre diversas unidades y entidades (Braidotti, 2008a).

El próximo indicador metodológico está representado por la práctica de la desfamiliarización que he explicado en el segundo y tercer capítulo. Éste es un proceso que invita a la reflexión, a través del cual el sujeto cognoscente se libera de la visión normativa dominante del ego, al cual se ha habituado, para evolucionar hacia un contexto de referencia posthumano. Abandonando, de una vez por todas, el cuadro vitruviano, el sujeto se vuelve relacional, de una manera compleja que lo conecta de nuevo con los múltiples otros. Un sujeto tan formado resquebraja ya a nivel superficial los límites del humanismo y el antropocentrismo. Hemos visto, en los anteriores capítulos, una serie de ejemplos concretos de cómo la desidentificación de los modelos hegemónicos de subjetivación puede ser productiva y creativa, a partir de la teoría feminista que implica un radical alejamiento de las instituciones dominantes y las representaciones de la femineidad y la masculinidad (Braidotti, 1994; Butler, 2013). Los debates postcoloniales y aquéllos sobre la raza erosionan el privilegio de los blancos y las otras convicciones racistas sobre la opinión difusa de qué constituye un sujeto humano.<sup>9</sup>

Esta desidentificación se verifica a lo largo de los ejes del devenir mujer (sexualización) y el devenir otro (racialización) y, por eso, se produce en el interior de los parámetros del antropomorfismo. Aún más, una inflexión más radical es necesaria para romper con este último

9. Véanse Gilroy (2000), Hill Collins (1991), Ware (1992) y Griffin y Braidotti (2003).

y para desarrollar formas posthumanas de identificación. La insostenible ligereza del ser penetra dentro de nosotros en cuanto comenzamos a activar la energía de *zoe*; lo no humano mismo. El geocentrismo vitalista de la teoría nómada —el amor de *zoe*— es un intento paralelo en la misma dirección. El devenir tierra y el devenir imperceptible representan rupturas más radicales con los modelos prestablecidos del pensamiento (naturalización) e introducen la dimensión planetaria radicalmente inminente. Este éxodo antropológico es muy difícil desde el punto de vista emotivo y metodológico, desde el momento que puede implicar un sentimiento de pérdida y de sufrimiento. La desidentificación comporta la pérdida de los hábitos gratos al pensamiento y la representación, un paso que también puede causar miedo, sentimiento de inseguridad y nostalgia.

Desde el punto de vista metodológico, la desfamiliarización modifica la relación con los otros no humanos y exige la desidentificación de hábitos con siglos de antigüedad del pensamiento antropocéntrico y la arrogancia humanista, lo cual equivale casi a probar la habilidad y la voluntad de las disciplinas humanistas. Las ciencias naturales y experimentales, de seguro, están llevando a cumplimiento este alejamiento del antropocentrismo con relativa facilidad, como hemos visto a propósito de la *Historia profunda* y la investigación de los movimientos de *One Health*. Puede merecer la pena tomar en serio la acusación crítica de que el desarrollo de las ciencias humanas hacia la complejidad pueda ser obstaculizado por el antropocentrismo que subyace a su obra. ¿La teoría crítica será capaz de conectarse con las complejas disciplinas posthumanistas por venir?

Mi definición operativa de método científico posthumano en las ciencias humanas, como en aquéllas de la vida, no puede ser disociada de una ética de la investigación que exija respeto por la complejidad de la vida real del mundo en que vivimos. La teoría crítica posthumana debe aplicar una nueva visión de la subjetividad a la práctica y a la percepción pública del científico, que está aún constreñido en el modelo humanista clásico y antedatado del *Hombre de razón* (Lloyd, 1984), entendido como quintaesencia del ciudadano europeo. Necesitamos superar este modelo y dirigirnos hacia una intensa forma de interdisci-

plinariedad, transversalidad, de vaivenes continuos entre diferentes discursos. Esta aproximación transdisciplinaria influye en la estructura profunda del pensamiento y genera una copresencia rizomática de diferencias conceptuales en la cultura. El método posthumano equivale a los más altos niveles de hibridación disciplinaria y se apoya en una precisa desintoxicación de los hábitos del pensamiento gracias a encuentros que interrumpen la chata repetición de los protocolos de la razón institucional.

### El verdadero Sujeto de las ciencias humanas ya no es el Hombre

En este libro he sostenido que la teoría posthumana se funda en una ontología procesal que pone en discusión la ecuación tradicional entre subjetividad y conciencia racional, resistiendo a la reducción de ambas a la objetividad y a la linealidad.<sup>10</sup> El concepto nómada del sujeto posthumano, entendido como temporalidad continua y ensamblaje colectivo, comporta un doble empeño, por un lado, hacia los procesos de cambio, por el otro, hacia la fuerte ética ecofilosófica.

En relación a múltiples comunidades, la copresencia, o sea, la simultaneidad de los seres en el mundo, define la ética de la interacción con los otros humanos y no humanos. Emerge una conciencia difusa y enlazada colectivamente, que espolea una reflexión transversal y no sintética del vínculo relacional que la distingue. Esto sitúa la relación y la noción de complejidad tanto en el centro de la ética y las estructuras epistémicas como de las estrategias del sujeto posthumano (Braidotti, 2008a).

Esta perspectiva tiene facetas importantes para la producción del saber científico. La visión dominante de la empresa científica se basa en la implementación institucional de una serie de reglas o leyes que ordenan la práctica de la investigación científica y controlan los confines temáticos y metodológicos que indican qué ciencia puede considerarse respe-

10. Para una excelente relación crítica de la noción de objetividad, véase Daston y Galison (2007).

table, aceptable y digna de recibir fondos e inversiones. Haciendo así, las leyes de la práctica científica deciden prácticamente qué puede pensar una mente, por ende, controlan las estructuras de nuestro pensamiento. El pensamiento posthumano propone una visión alternativa tanto del sujeto pensante, de su evolución a nivel planetario, como de las estructuras reales del pensamiento.

La idea de Deleuze y Guattari de que la tarea del pensamiento es crear nuevos conceptos es una maravillosa fuente de inspiración para las ciencias humanas, en cuanto se funda en el paralelismo de ciencia, arte y filosofía. Este concepto no debe ser confundido con el de nivelación de las diferencias entre estos ámbitos intelectuales, desde el momento que con él se quiere subrayar la unidad de intenciones entre estas tres ramas del saber. Deleuze y Guattari pretenden evidenciar las diferencias de los diversos estilos de comprensión que la filosofía, la ciencia y las artes respectivamente encarnan. Muestran, además, que estos estilos siguen anclados en el plano común de la energía vital intensiva autotransformadora. Este *continuum* sostiene la ontología del devenir que representa el motor conceptual del pensamiento nómada posthumano.

En la medida en que la ciencia debe ajustar las cuentas con los procesos físicos reales del mundo contingente y particular, ésta resulta menos propensa a los procesos de devenir y de diferenciación que caracterizan la ontología monista de Deleuze. La filosofía está en ventaja, en cuanto sutil expediente de la inteligencia curiosa, más en sintonía con el plano virtual de inmanencia, con la fuerza generadora del universo, caósmosis no humana inmersa en un flujo constante. El pensamiento es la contraparte conceptual de la habilidad de entrar en modalidad relacional, de afectar y ser afectados, desde el momento que sostiene los cambios cualitativos y, en consecuencia, las tensiones creativas, cosa que es también prerrogativa del arte. La teoría crítica tiene, pues, un importantísimo papel que cumplir.

Manuel De Landa (2002) analiza brillantemente el modelo intensivo de la ciencia deleuziana y subraya la importancia crucial de los procesos de actualización de las posibilidades virtuales, más allá de la esencia universal y las realizaciones lineales. De Landa afirma que, salvo el anti-

esencialismo, la ciencia nómada intensiva apunta a evitar cualquier pensamiento tipológico. El principio dominante de la semejanza, la identidad, la analogía y la oposición debe ser evitado en el pensamiento de lo virtual y del devenir intensivo. Deleuze nos invita a «elaborar un informe de lo que nos permite expresar ciertos juicios y que establece determinadas relaciones» (De Landa, 2002, 42).

El rasgo saliente del vitalismo nómada es su no ser organicista ni esencialista, sino pragmático e inmanente. En otras palabras, el materialismo vitalista no asume un omnicompreensivo concepto de vida, sólo prácticas y flujos de devenir, ensamblajes complejos y relaciones heterogéneas. Como he sostenido en el segundo capítulo, no hay ninguna idealización trascendental, sólo multiplicidades virtuales. La ontología monista que funda la visión de la vida como materia vitalista y capaz de autoorganización permite, además, que los intelectuales críticos reúnan ramas diferentes de la filosofía, las ciencias y las artes, en una nueva alianza. Para mí, ésta es la fórmula dinámica contemporánea para redefinir la relación entre las dos culturas de las ciencias humanas y naturales. Éstas representan diferentes estrategias de aproximación a la materia viva que constituye el núcleo tanto de la subjetividad como de sus relaciones planetarias y cósmicas.

Bonta y Protevi (2004) demuestran que la geofilosofía de Deleuze exhorta a las ciencias humanas a acercarse de manera verdaderamente creativa a la biología y a la física. El acento recae sobre la complejidad en la distinción entre estados actuales y devenires virtuales, sobre la base de un concepto de materia capaz de autopoiesis. La primera constituye el objeto de la *Royal Science*, la segunda el contexto de la ciencia menor; ambas son necesarias en diversos momentos del tiempo, pero solamente la ciencia menor es éticamente transformativa y no está sometida a los imperativos económicos del capitalismo avanzado y de sus variaciones cognitivas en la materia viviente. En consecuencia, podríamos aventurar la conclusión de que la implicación principal de la teoría crítica posthumana en la práctica de la ciencia es que las leyes científicas deben ser rearticuladas en torno a la noción del sujeto del conocimiento como singularidad compleja, ensamblaje afectivo y entidad vitalista relacional.

De cuanto he dicho hasta ahora se desprende que las ciencias humanas en la era posthumana de lo *antropoceno* no deberían consagrarse a lo humano —sobre todo al Hombre— como al propio objeto de estudio. Por el contrario, el campo se beneficiaría si fuera liberado del imperio humanista del Hombre, en modo de ser capaz de afrontar, con estilo postantropocéntrico, las problemáticas de importancia planetaria, como los progresos científicos y tecnológicos, la sostenibilidad ecológica y social y los desafíos múltiples de la globalización. Este cambio de paradigma exige la intervención también de otros actores científicos y sociales.

La cuestión es si las ciencias humanas están autorizadas a organizar la propia agenda en relación a la ciencia contemporánea y a la tecnología, o si ellas están confinadas en lugares que no han elegido. En efecto, hay una evidente tendencia, por ejemplo, en los debates públicos sobre el cambio climático o sobre las biotecnologías, a atribuir, en estos complejos discursos, al ámbito poco financiado de las ciencias humanas todos los temas caracterizados por cualquier elemento humano. Esta tendencia ha contribuido a la fortuna institucional de la ética que se presume —y a menudo se abroga tal prerrogativa— capaz de producir nuevos metadiscursos y preceptos normativos adecuados a los dilemas de nuestra época. Esta pretendida metadiscursiva es, sin embargo, infundada. Además, ella perpetúa el hábito institucional del pensamiento —que Deleuze describiría como reactivo y sedentario— de elevar la filosofía a reina de la teoría. La imagen del filósofo como legislador del saber y juez de la verdad, modelo fijado por la escuela kantiana, es el exacto contrario de aquello que la teoría crítica posthumana está afirmando: una subjetividad postidentitaria, no-unitaria, transversal y basada en las relaciones con los demás, humanos o no.

Otro campo discursivo que es regularmente evocado como responsabilidad exclusiva de los estudios humanísticos está representado por la controvertida problemática de los aspectos sociales y culturales de complejas cuestiones como el cambio climático y el impacto de las biotecnologías. En otras palabras, las ciencias humanas son activamente reducidas a la perspectiva antropocéntrica, y simultáneamente son criticadas por este límite, como se desprende de la paradoja ilustrada por

Whimster (2006, 174): «Una ciencia de lo humano debe poder demostrar que es capaz de pensar lo no-humano o, como alternativa, continuar siendo humanista, pero deficiente en el plano científico».

No hay vía de escape.

Mi tesis es que las disciplinas humanistas necesitan captar las múltiples oportunidades ofrecidas por la condición posthumana. Las ciencias humanas pueden elegir los propios objetos de indagación, desvinculadas de las tareas tradicionales o institucionales de lo humano y de sus derivados humanistas. Ahora sabemos que el campo está provisto de un archivo rico de múltiples posibilidades que lo dotan de los recursos metodológicos y teóricos para plantear debates con las ciencias y las tecnologías y los otros grandes desafíos de hoy. La pregunta que formular es: ¿en qué pueden convertirse las disciplinas humanistas en la era posthumana, después del ocaso de la supremacía del Hombre y del *anthropos*?

### *Multiversidad global*

La cuestión es ahora cuál es la práctica institucional más adecuada a la teoría crítica posthumana y a las ciencias humanas del siglo XXI. Las discusiones sobre la capacidad de los estudios humanistas de hacer frente a los desafíos del tercer milenio conllevan el interrogante sobre la crisis de la universidad como concepto y como representación.

Una breve reseña histórica del debate sobre el concepto de universidad puede restablecer la idea de la medida de su crisis. El modelo renacentista de academia humanista que ha definido largamente el paciente trabajo de investigación del estudioso, entendido como artista y artesano, está sencillamente muerto. Éste ha sido sustituido por el moderno modelo fordista de la universidad entendida como cadena de producción de bienes académicos de masas. La pretensión de Nussbaum (2006) de que este modelo sea aún adoptado por el College americano de las artes liberales es, al mismo tiempo, elitista y nostálgica, como he comentado en el segundo capítulo. El clásico texto de Immanuel Kant titulado *El conflicto de las facultades* (Kant, 2004), publicado por prime-

ra vez en 1789, muestra el proyecto de la moderna universidad, fundado en el modelo de la producción industrial. Kant distingue la universidad en facultades más elevadas —Leyes, Medicina y Teología—, que están orientadas a la práctica, y facultades más bajas —Artes, disciplinas humanísticas y ciencias— orientadas a la teoría crítica y, por tanto, libres de los asuntos mercantiles y los compromisos prácticos.<sup>11</sup> Este planteamiento es aún bastante válido, a pesar de las diversas mutaciones históricas. El más significativo es probablemente el modelo decimonónico de Von Humboldt, según el cual la universidad es el lugar reservado para la educación de la élite social con la misión de formarla para la dirección del Estado y la producción de ciudadanos inteligentes altamente seleccionados, durante mucho tiempo exclusivamente hombres. Este modelo es aún prevaleciente en Europa.

En su estimulante y, al mismo tiempo, desacralizadora anatomía de la universidad contemporánea, Bill Readings (1996), sostiene, sin embargo, que la institución se ha convertido en posthistórica, en la medida en que «se ha sobrevivido a sí misma, ahora es una superviviente de la era en que se definía en los términos del proyecto del desarrollo histórico, la afirmación y la difusión forzada de la cultura nacional» (1996, 6). Todos los modelos anteriores de universidad que he citado hasta ahora, kantiana, von humboltiana y colonialista inglés —defendida por el cardenal Newman (1907)— han sido sacudidas por la economía global. Al respecto, la decadencia del Estado nación ha tenido efectos negativos para la universidad en su conjunto y en particular para las ciencias humanas que durante mucho tiempo han usufructuado los beneficios del nacionalismo metodológico, como decía en el primer capítulo. La figura central en la vida académica actual no es el profesor, afirma Readings, sino el administrador, y la universidad ya no es el pilar de la identidad nacional, ni el instrumento ideológico del Estado nación y de sus aparatos: «La universidad es ahora un parásito que está provocando el agotamiento de los recursos, del mismo modo en que la bolsa y las compañías de seguros son una sangría para la pro-

ducción industrial. Como la bolsa, la universidad es un instrumento del saber del capital, de la capacidad del capital de gestionar la diversidad y el riesgo y, al mismo tiempo, de extraer plusvalía de esta misma gestión. En el caso de la universidad, esta extracción se verifica como especulación sobre los diferenciales de los datos informativos» (1996, 40).

En este contexto, la tan ostentada noción de excelencia no indica nada sustancial, y, sin embargo, es un factor fundamental del intercambio transnacional de capital académico. Ésta representa un mero ideal tecnoburocrático (Readings, 1996, 14), sin ningún contenido de referencia. Este vaciamiento de contenidos de los estándares académicos tiene consecuencias tanto negativas como positivas.

Desde el punto de vista negativo, la ausencia de referencias específicas significa que la excelencia está articulada en torno al dinero, a las exigencias del mercado y a la satisfacción de los consumidores. Desde un punto de vista más positivo, este vaciamiento de contenidos abre posibilidades de nuevos espacios dentro de los cuales «podemos pensar las nociones de país y de comunidad de manera diferente» (1996, 124).

¿Qué podemos hacer, hoy, con estos anticuados modelos de universidad?

Comencemos por mirar el modelo conservador clásico, ejemplificado por John Searle en su defensa de las ideas clave de la tradición occidental racionalista (1995) y de los valores centrales de la investigación humanista. Firmemente anclada en la práctica realista de la verdad, la tradición racionalista se refiere constantemente al texto y articula la teoría de modo autocrítico. Ésta se funda en el pensamiento lineal desde el momento que estima que la función del lenguaje es la de comunicar eficazmente. En consecuencia, la verdad es una cuestión de cuidado de la representación, según la correspondiente teoría de la verdad que arraiga las afirmaciones en la realidad factual observable. De ello resulta que el saber se presume objetivo, puesto que se apoya en representaciones de una realidad existente de manera independiente y no en interpretaciones subjetivas. La racionalidad reina soberana y la razón formal —como opuesta a la razón práctica— tiene su lógica interna que pro-

11. Para una actualización crítica contemporánea de la visión de Kant de la universidad, véase Lambert (2001).

porciona modelos de verificación y validez. En consecuencia, los estándares intelectuales no son negociables y resultan fundados en criterios objetivos de excelencia.

Se supone que el concepto tradicional de universidad encarna y defiende estos criterios. Searle opone a ellos la universidad postmoderna, influida por importadas teorías antirrealistas sobre la verdad que minan la cientificidad de la práctica académica. La representatividad del currículo, en términos de género, raza y etnicidad —por desgracia para Searle—, se convierte en más importante que su objetivo real, desde el momento que introduce un igualitarismo elitista superficial con el pretexto del multiculturalismo. Esto crea confusión entre el ámbito que debe ser estudiado y la causa que debe ser defendida, cosa que ha interrumpido el desarrollo de los métodos y las prácticas tradicionales de las ciencias humanas y erosiona la confianza en las mismas.

En una elocuente respuesta a Searle, Richard Rorty (1996) critica el excesivo énfasis sobre el racionalismo entendido como «versión laicizada de la tradición occidental monoteísta» (1996, 33). El realismo y la correspondencia con la realidad son conceptos bastante vacíos de significado, *términos sin contenidos* (1996, 26). La tan elogiada objetividad de la ciencia, sostiene Rorty, se apoya en una activa intersubjetividad y en la interacción social.

Revalorizando la importancia de los factores sociopolíticos en la formación de los significados y de la verdad, Rorty elige una nota más pragmática: «Una sana y libre universidad facilita al máximo posible el cambio generacional, las radicales protestas religiosas y políticas y las nuevas responsabilidades sociales. Ella tiene que saber apañárselas en todos estos casos» (1996, 28).

La cuestión de la teoría tras los *innobles conflictos de las teorías* vuelve a atormentar esta discusión. Las observaciones conservadoras de Searle son agudas expresiones de su implicación emocional en la auto-defensa de las ciencias humanas. De todos modos, él es despiadado al culpar a los teóricos postmodernos de esta situación. Contrariamente al fácil antimodernismo de esta aproximación, quisiera subrayar los serios desafíos metodológicos que éste ha lanzado a las disciplinas humanistas. En efecto, acusar a los estudiosos postmodernos de haber pro-

vocado la crisis que intentan reparar a través de una apelación afligida a la reflexión, visto que las narrativas humanistas dominantes están en dificultades, es un torpe golpe de mano que no ayuda en absoluto a la causa de las ciencias humanas actuales. Es una verdadera lástima que el importante debate sobre el futuro de la educación académica humanista continúe atrapado en los residuos agresivos y poco inteligentes de los conflictos teóricos, pero en realidad políticos, de los años noventa, y de las belicosas polémicas contra el feminismo, el postmodernismo, el multiculturalismo y la filosofía francesa. Joan Scott lo explica brillantemente: «Como si los teóricos del postmodernismo fueran la causa de todos los problemas relativos a la indeterminación disciplinaria con la cual los estudiosos deben hoy enfrentarse, como si su marginación pudiera poner fin a la cuestión de la diferencia, planteada por los cambios demográficos de la población universitaria, por el surgimiento de las críticas postcoloniales en relación a las posiciones colonialistas, por los desarrollos de la historia de la filosofía que se remontan al siglo XIX, por el más reciente fin de la Guerra Fría y por los extraordinarios vínculos económicos de los últimos años» (1996, 171).

Retomando la noción de John Dewey de una universidad como comunidad disciplinaria, Scott deplora el contexto politizado del postmodernismo y el saber, que sobrevalora «las presuntas implicaciones políticas de las ideas de los estudiosos, no las ideas en sí mismas». Louis Menand (1996) va más allá al afirmar que las fuerzas políticas conservadoras en Estados Unidos se han acercado a la *guerra de las teorías* con el fin de interferir en los asuntos internos de la academia, como se desprende de los ataques particularmente orientados al feminismo, al multiculturalismo y al postcolonialismo. Esta intuición crítica es recogida por Edward Said, quien conecta la crisis de identidad de las ciencias humanas con el desclasamiento de los currículos eurocéntricos en las universidades de Estados Unidos, y añade: «Algunos estudiosos han reaccionado como si la naturaleza misma de la libertad universitaria y académica fuera amenazada por una excesiva politización. Otros aún peor: para éstos la crítica del canon occidental, con la panoplia de aquello que su adversario define macho blanco europeo, señala el improbable inicio de un nuevo Fascismo, el fin de la civilización occidental



misma, y el regreso de la esclavitud, el matrimonio precoz, la bigamia y los harenes» (Said, 1996, 214-215).

Ironías aparte, está bastante claro que el objetivo de las iras de los conservadores es el peligro que estos nuevos ámbitos de estudio representan para el poder de las disciplinas corporativistas de dos maneras principales: a través de sus epistemologías radicales y su interdisciplinariedad metodológica. El derrumbe de los confines entre las disciplinas y la consiguiente pérdida del poder corporativista de las viejas disciplinas es una crisis más administrativa que teórica. Como Menand observa con agudeza, desde el momento en que las disciplinas no son entidades eternas, sino formaciones discursivas históricamente contingentes, su disgregación no representa, de por sí, un motivo de ansiedad para los estudiosos, algunos de los cuales incluso están acelerando este proceso. Ésta es fuente de mayor malestar, en cambio, para los administradores de la gestión de las facultades humanistas, los cuales tienden a «sacar ventaja del estado del flujo para reducir el gasto y conducir a un forzado redimensionamiento» (1996, 19). Pero, ¿qué tiene que ver lo posthumano en todo esto?

Lo posthumano nos ayuda a superar esta polémica, exhortándonos a comenzar por el imperativo empírico de pensar globalmente, pero actuar localmente, para elaborar un contexto institucional que concrete una práctica posthumana que sea *digna de nuestros tiempos* (Braidotti, 2011), y que resista a la violencia, a la injusticia y a la vulgaridad de hoy. Enfrentarse con la historicidad de nuestra condición significa desplazar el fondo de la reflexión hacia el exterior, al mundo real, en modo de asumir la responsabilidad de las condiciones y relaciones de poder que definen nuestra ubicación. Lo epistemológico y lo ético avanzan en tándem en los complicados horizontes del tercer milenio. Se necesitan creatividad conceptual y valor intelectual para aprovechar esta ocasión, y no se puede volver atrás.

A pesar de que las cuestiones de la cura pastoral y la justicia intergeneracional sean más actuales que nunca en las aulas universitarias, éste es también el momento en que, a partir de la Guerra Fría, la función de las universidades ha sido en general de investigación y desarrollo a fin del progreso social, el crecimiento industrial y el avance tecnológico,

incluso, pero no único, del sector militar, como hemos visto en el capítulo anterior. Esto es verdad especialmente para Estados Unidos, pero Europa y gran parte de Asia entran, de todos modos, en este modelo. Según Wernick, a partir de los años sesenta la universidad se ha transformado en la *multiversidad*, que cumple con una vasta gama de tareas económicas y sociales, a menudo conectadas con la militarización del espacio social y de los conflictos geopolíticos perseguida durante la Guerra Fría. El término *multiversidad* fue acuñado en 1963 por el entonces rector de la universidad de California Clark Kerr (2001), para indicar el aumento desatinado de las tareas y las demandas impuestas a las mayores universidades. Las universidades siguen cambiando de tal modo que, en los últimos veinte años, «se han convertido en corporaciones, orientadas a la *performance* y desvinculadas de la tradición. Bajo la égida de administradores profesionales se han transformado en instituciones posthistóricas sin memoria» (Wernick, 2006, 561). En el momento en que los órganos representativos de los docentes y los estudiantes han perdido su poder de decisión en las estructuras administrativas de los ateneos, a favor de la economía neoliberal, las ciencias humanas han extraviado sus valores fundamentales para convertirse en una especie de bien de consumo intelectual de lujo.

¿Esta tendencia puede ser invertida? ¿Cuál es el modelo apropiado de universidad en la era globalizada? Deseo demostrar que la condición posthumana plantea también una cuestión crucial como la de la responsabilidad cívica de la universidad actual. ¿Cómo pueden interactuar, en nuestro mundo tecnológico y globalizado, el espacio académico y el cívico? La revolución digital abre al menos el camino para una respuesta parcial: las nuevas universidades serán virtuales y, por tanto, globales por necesidad. Esto comporta el ocaso del ideal universal y los valores trascendentales defendido por Searle. Una visión infraestructural de la universidad entendida sea como centro de la producción de saberes locales, sea como de la transmisión global de datos cognitivos se está imponiendo. Esto no implica directa y necesariamente la deshumanización o el desquiciamiento de la universidad, sino una nueva forma de refundación y de responsabilidad para esta venerable institución. Por tanto, en un artículo oportunamente titulado *The Twenty-kilometer*

*University* (Philipps *et al.*, 2011), un grupo interdisciplinario analiza la transformación de las relaciones entre universidades y ciudades globales contemporáneas en China. Sus observaciones son fuente de inspiración para la misión de la institución académica actual.

El espacio de la ciudad global exige, y depende de, espacios inteligentes de interactividad altamente tecnológica y es, por eso, definido como *espacio ciudadano smart*, caracterizado por infraestructuras tecnológicas difusivas. La tecnología medio ambiental depende de la red de infraestructuras, que no es jerárquica sino horizontal respecto de los usuarios, la cual deshace los tradicionales mecanismos de producción y transferencia del saber. De algún modo, el medio ambiente urbano inteligente disloca y recoloca la universidad, inscribiendo el saber y su circulación en el corazón del orden social y urbano ¿Qué ocurre, pues, en el espacio académico en el pasado segregado y, al menos en Europa, sacralizado? Los autores del artículo estiman que el ámbito académico debe contaminarse con el civil y que éste debe integrarse en el medio ambiente urbano de manera radicalmente innovadora. La ciudad en su conjunto es el parque científico del futuro. La universidad, en consecuencia, necesita transformarse en *multiversidad* (Wernick, 2006, 561), capaz de interactuar con el espacio de la ciudad en modo de crear un «*ethos* colectivo de inteligencia común con el fin compartido del progreso económico a través de los medios que sostienen y facilitan la vida ciudadana» (Philipps *et al.*, 2011, 299). La valorización económica de las ciudades y de sus universidades —iniciada en la época de la Guerra Fría— está entrando en una fase de promoción comercial intensiva que comporta esfuerzos publicitarios notables y una nueva cultura financiera de inversiones privadas y públicas. Todo esto es ajeno e indiferente a los contenidos efectivos del trabajo universitario en sí. El neoliberalismo casi se jacta de espolear procedimientos y procesos transformadores carentes de contenidos.

La *multiversidad* global es el espacio en que la tecnología y la metafísica se encuentran, con efectos explosivos, pero también hilarantes, puesto que tal *multiversidad* global y mediada tecnológicamente constituye una nueva entidad: «Con su papel en relación a la formación de los ciudadanos y a la educación cada vez más al fondo, si no del todo en

la oscuridad» (Philipps *et al.*, 2011, 300). Stefan Collini (2012, 13) reproduce la misma tesis sosteniendo que tenemos que dejar de pensar en los términos de los ideales del siglo XIX y que deberíamos, en cambio, «concentrarnos en cómo el modelo europeo en su versión americana está arraigando en Asia, sobre todo en las escuelas de tecnología, medicina y dirección de empresas, las cuales representan con más potencia el ideal de universidad del siglo XXI».

En otras palabras, la universidad contemporánea debe redefinir su tarea posthumana a nivel planetario en los términos de una renovada relación con las ciudades globales donde está situada. Esto comporta sea una revisión del espacio urbano, sea una redefinición de la responsabilidad civil. Tanto más que, según las Naciones Unidas, en 2015 habrá 22 megalópolis en el mundo y para 2050 dos tercios de la población mundial habitará en centros urbanos. En 2012 tenemos oficialmente registrado el hecho de que el 50% de la población mundial vive hoy en ciudades. Una mayor interactividad sostenida por internet permitirá que los ciudadanos participen en la planificación, gestión y administración de su medio ambiente urbano en rápida expansión. Las palabras clave son: *open-source*, gobierno participado, informaciones transparentes y ciencia democrática, con el fin de garantizar al público el libre acceso a los datos científicos y administrativos. Las ciudades actuales del siglo XXI, como en el caso del estudio chino antes citado, no son sólo ciudades crecidas desordenadamente y espacios urbanos con riesgo de explosión. Son también —en el mejor de los casos— superficies urbanas inteligentes, modificadas tecnológicamente. Precisamente como en el pasado, en Europa, las universidades y sus ciudades crecen juntas, tejiendo una red compleja de vínculos urbanos, sociales, económicos, políticos y civiles. En consecuencia, hoy se está articulando una nueva *network* de relaciones. A causa del alto grado de mediación tecnológica en red en las sociedades contemporáneas, este nuevo espacio urbano puede ser considerado postantropocéntrico y se extiende mucho más allá del marco vitruviano de referencia de matriz humanista. Al enfrentarse con preocupaciones locales y desafíos globales, la actual *multiversidad* afronta tanto las exigencias del competitivo mercado de trabajo como la cultura global y el mundo de la empresa, aunque continúa per-

siguiendo sus ideales ancestrales de excelencia científica y de ciudadanía ilustrada. Las ciudades del mañana serán centros vivos de aprendizaje, de intermediación de las informaciones y de prácticas cognitivas compartidas, basadas en una intensa reticularidad social. Después de los puertos marítimos y los aeropuertos, los portales de internet serán los nuevos puntos de entrada para las ciudades del tercer milenio.

Esto me lleva a un segundo aspecto de la nueva alianza entre universidad y ciudad en el tercer milenio: la dimensión cívica. Hoy más que nunca, la universidad necesita realizar su principal objetivo de garantizar la investigación independiente, la práctica pedagógica constructiva y el pensamiento crítico. Visto, además, el papel de motor que las universidades actuales pueden jugar como centros tecnológicos neurálgicos y ejes de la transferencia global del saber, hay que confiar en que la copresencia de innovación y tradición conseguirá perpetuar la importancia que aún reviste la institución universitaria en el mundo contemporáneo. La combinación de competencias técnicas y responsabilidad cívica, el cuidado de la sostenibilidad social y medio ambiental y la relación crítica con el consumismo representan los valores centrales de la contemporánea *multiversidad*. Bill Readings (1996) entendía esto refiriéndose a la posibilidad de que la actual universidad pueda ayudar a redefinir la comunidad y la pertenencia sin recurrir al nacionalismo clásico ni al consumismo desenfrenado. Remitiéndose a la obra de Maurice Blanchot, Readings exhorta a un nuevo modelo de universidad entendida como comunidad de sujetos postidentitarios y posthumanos. Este modelo tendrá la forma de una comunidad sin identidades estáticas y unidades fijas, un pueblo y una *multiversidad* por venir.

Todo esto tiene efectos notables sobre la reflexión teórica.

Recuerdo el día en que se me ocurrió este estupendo pensamiento. Estaba en el concierto de Laurie Anderson en París a fines de los años ochenta. Ella es una de esas artistas conceptuales que consigue desdoblarse sin dificultad en una intelectual pública, capaz de crear siempre nuevas expresiones acústicas y estéticas que reflejan y a menudo anticipan las metamorfosis tecnológicas del presente. O *Superman* fue la primera canción cibernética en convertirse en un éxito mundial —una premonición de los días posthumanos por venir—, mientras que, en cam-

bio, *Strange angels* es una reinterpretación de la tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia, que expresa la continuidad entre la investigación del tiempo perdido y la sostenibilidad del futuro. En este concierto particular, Laurie Anderson, que estaba a punto de emprender la carrera de artista residente en la NASA, definió la tarea actual de las personas que antaño se describían como *intelectuales* como aquel de suministradores de contenidos. Esto ocurría a fines de los años ochenta. La semana pasada recibí el anuncio de una conferencia internacional sobre el futuro de la educación en Europa, del que toda una parte estaba dedicada a ensayos sobre la función de los investigadores en tanto *intermediarios de ideas*. El término mismo se centra en la mercadotecnia y la publicidad, más que en la investigación fundamental y la experimentación; cosa que tampoco requiere una particular creatividad o imaginación. A los académicos se reserva la mediación de las ideas, allí donde los *network* de las informaciones proporcionan los contenidos y se convierten progresivamente en autónomos en los procesos de decisión. En torno, el espacio urbano inteligente expandido desmesuradamente distribuye los productos del conocimiento entre estudiantes-usuarios que están literalmente inmersos en la producción infraestructural del saber. ¡Bienvenidos al futuro!

Este futuro ya se está mostrando en la rearticulación continua y en las restricciones financieras que afligen al mundo académico contemporáneo y, en particular, a las ciencias humanas. Louis Menand sostiene que la moderna investigación universitaria de hoy ya no es ni la materialización de verdades eternas y de conceptos universales, ni la aplicación de criterios de perfección y virtud. La investigación universitaria se ha revelado, más bien, como una molesta y costosa burocracia: «Es débil filosóficamente y produce resultados banales, una mentalidad profesional restringida y escasa relevancia social. Merece ser sustituida. Pero si es sustituida, debe serlo en el interés de aquéllos que siguen valorizando la integridad de la enseñanza y la investigación, con el fin de proyectar una nueva estructura institucional que desarrolle la misma función. De otro modo, la libertad académica será eliminada por aquello que, en América, mata las iniciativas con mayor eficacia, es decir, la falta de fondos» (Menand, 1996, 19).

Semejante contexto social negativo y marcado en vivo por la crisis financiera, ha causado un notable empeoramiento de las condiciones de trabajo de todos los funcionarios de las universidades a nivel mundial. Stefan Collini comenta este problema con particular agudeza: «Los departamentos académicos contemporáneos están arrollados, sumergidos por cifras y estadísticas, perseguidos por las valoraciones, a la caza perenne de fondos, y representan lo más alejado posible de los ideales clásicos de la vida contemplativa» (Collini, 2012, 19). En efecto, los universitarios de hoy se parecen más a comerciales de pequeñas o medianas empresas gestionadas por contables y administradores financieros, que a estudiosos independientes en una comunidad profesional autogestionada. Los más capaces de éxito se están convirtiendo en muy hábiles en la obtención de fondos y financiaciones externas. Éstos son más conocidos como *empresarios de concurso*. Rosalin Gill (2010), por otro lado, no sólo deplora las condiciones de trabajo del mundo académico contemporáneo, sino que también trata de valorar los daños causados tanto a los individuos como a las instituciones donde reinan el estrés y la competitividad. La precariedad de los jóvenes investigadores es fuente de notable preocupación. Collini añade: «Las condiciones de los trabajadores cognitivos precarios y a tiempo determinado en las instituciones menos privilegiadas se acerca en algunos casos a aquéllas de los operadores de los *call center*» (2012, 19).

Sin embargo, podría parecer incoherente el hecho de que yo reflexione sobre todo esto desde mi ubicación específica, en la antigua ciudadela de Utrecht, en el centro del viejo mundo. En el transcurso de los siglos, la ciudad y la universidad se han entrelazado aquí tanto que es muy difícil separar la estructura urbana y cívica de la académica. *Civitas* y *universitas* son dos caras de la misma moneda y no será, desde luego, fácil cambiar las raíces de su interacción en nombre del futuro posthumano. ¿A qué podrá parecerse el modelo del futuro? Quiero resistirme a la visión apocalíptica que vería a los últimos profesores como una especie en vías de extinción (Donoghue, 2008). ¿Por qué no dirigirse, en cambio, hacia las ciencias posthumanas? Caracterizadas por una nueva alianza entre las letras y las ciencias, enriquecidas por la antigua tradición europea de cooperación entre la esfera académica y

la cívica, éstas están en condiciones de difundir múltiples redes de conocimientos y nuevas ecologías de pertenencia transdisciplinaria. Y pueden ayudarnos a reconfigurar el cosmopolitismo, elaborando una definición posthumana de Europa como lugar histórica y moralmente obligado a la revisión crítica de su propio pasado. Por extensión, necesitamos una universidad que se parezca a la sociedad que se refleja en ella y a la que sirve, o sea, una sociedad globalizada y tecnológicamente modificada, diferenciada ética y lingüísticamente, pero que se quiere aún en sintonía con los principios de la justicia social, el respeto de las diferencias, la hospitalidad y la convivialidad. Soy consciente de que estas aspiraciones tienen una notable tendencia humanista, pero esta contradicción sólo puede ser productiva. Contra la construcción social del olvido consciente y la vulgar ignorancia, yo defiendo, en cambio, un impulso fundamental hacia la relacionalidad posthumana. Una universidad que esté seriamente comprometida en el mundo actual debe afrontar este desafío a través de la institución de ámbitos transdisciplinarios que indaguen en la producción del saber en el mundo tecnológicamente mediado, con particular atención hacia las nuevas relaciones entre letras y ciencias, y la diversidad cultural y las realidades multilingües generadas por la globalización. En una nueva efusión de creatividad intelectual, las ciencias posthumanas de la *multiversidad* global, incluirán: la informática humanística o digital, las ciencias humanas neuronales y cognitivas, las ciencias humanistas medio ambientales y ecológicas y las ciencias humanas bio-genéticas y globales. Éstas realizarán también la tarea de estudiar qué métodos de investigación y qué perspectivas son desarrolladas por la práctica literaria y la artística. De cualquier modo, éstas seguirán sosteniendo «la inquieta investigación de la mente humana de una mayor comprensión del mundo» (Collini, 2012, 27), que es la íntima esencia de las ciencias humanas.

En otras palabras, creo que las disciplinas humanistas podrán sobrevivir en la medida en que mostrarán capacidad y voluntad de seguir un proceso sustancial de transformación en dirección posthumana. Para ser dignos de nuestros tiempos, debemos ser pragmáticos: se necesitan esquemas de pensamiento y figuraciones capaces de dar cuenta en términos positivos de los cambios y las metamorfosis actualmente

en curso. Nosotros ya vivimos en estados permanentes de transición, de hibridación y de movilidad nómada, en sociedades emancipadas (postfeministas), con altos grados de intervención tecnológica. Éstos no son acontecimientos sencillos ni lineales, sino fenómenos multifacéticos e internamente contradictorios. Dando prueba de una descarada indiferencia hacia la lógica del tercero excluido, éstos combinan elementos de ultramodernidad con rasgos de neoarcaísmo: progresos tecnológicos sorprendentes y manifestaciones de flagrante neoprimitivismo.

La cultura académica contemporánea y la institución universitaria se encuentran a menudo en la incapacidad de representar estas realidades de la manera adecuada. Éstas favorecen, en cambio, las inevitables cantinelas nostálgicas sobre el fin de las ideologías, que compiten con las apologías de lo nuevo. Nostalgia e hiperconsumismo viajan de la mano, bajo la égida de la restauración neoliberal del individualismo posesivo. Esta visión unitaria del sujeto humanista, sin embargo, no está en condiciones de proporcionar un antídoto eficaz contra los procesos de fragmentación, los flujos y los cambios que caracterizan nuestra era. Nuestro punto de partida debe ser la posición no unitaria, relacional del sujeto en modo de aprender a pensar de otra manera en nosotros mismos y en nuestro sistema de valores, partiendo de las cartografías apropiadas de nuestras ubicaciones posthumanas encarnadas y arraigadas.

Una universidad que se parezca al mundo actual sólo puede ser una *multiversidad*, una institución, en crecimiento y expansión, que afirmará una posthumanidad constructiva. Como tal, no puede sostener la formación universitaria sólo por su objetivo de integración en el mercado laboral, sino como un fin en sí mismo. Nosotros debemos entender el *no-profit* como valor central de la producción del saber contemporáneo, y su gratuidad debe ser conectada con la construcción de horizontes sociales de esperanza, por consiguiente, se trata de un voto de confianza en la sostenibilidad pura del futuro (Braidotti, 2008a). El futuro no es más que solidaridad intergeneracional, responsabilidad hacia los venideros y, sin embargo, es también nuestro sueño común, nuestra alucinación compartida. Collini lo afirma de manera feliz:

«Nosotros somos simplemente la generación actual de custodios de una herencia intelectual compleja que no hemos creado y que, por ende, no tenemos derecho a destruir».

Las ciencias posthumanas están ya manos a la obra en la *multiversidad* global, no sólo para contrastar la extinción, sino también para realizar futuros sostenibles posthumanos.

## Conclusión

No todos podemos sostener, con un mínimo sentimiento de certeza, que nos hemos convertido en posthumanos, o que sólo somos eso. Algunos de nosotros continúan sintiéndose muy ligados a lo humano, esa criatura que nos resulta tan familiar desde tiempo inmemorial, la cual en cuanto especie, presencia planetaria y formación cultural, ha sabido desarrollar un particular tipo de comunidad. Tampoco podemos explicar con un cierto grado de precisión, gracias ■ qué contingencia histórica, a través de qué vicisitudes intelectuales o qué inflexiones del destino, hemos entrado en el universo posthumano. No obstante, la idea de posthumano hoy goza de un amplio consenso, en la era conocida como *antropoceno*. Esto suscita, al mismo tiempo, exaltación y ansiedad, y provoca representaciones culturales muy polémicas. Cosa muy importante a los fines de este libro, la situación posthumana impone la necesidad de pensar de nuevo, y más a fondo, en el estatuto de lo humano, de reformular, en consecuencia, la cuestión de la subjetividad, así como impone la necesidad de inventar formas de relaciones éticas, normas y valores adecuados a la complejidad de estos tiempos. Esto requiere también la redefinición de las finalidades y las estructuras del pensamiento crítico, tratándose, en un último análisis, de sostener el prestigio institucional del campo académico de las ciencias humanas en la universidad contemporánea.

Este libro se ha abierto con cuatro viñetas que ilustraban tanto las notas positivas como los horrores de nuestros días: el deshacimiento de la dicotomía entre naturaleza-cultura y el alto nivel de mediación tecnológica que genera una serie de paradojas, como una panhumanidad conectada electrónicamente que conlleva también la intolerancia y la violencia xenófoba. Plantas, animales y vegetales genéticamente modificados proliferan junto a los virus de los ordenadores mientras vehículos aéreos y otros medios militares no tripulados nos ponen ante nuevas maneras de morir. La humanidad es recreada como categoría reactiva, ligada por la vulnerabilidad común y el espectro de la extinción, pero también golpeada por viejas y nuevas epidemias, implicada en nuevas guerras sin fin, afligida por los campos de detención y el éxodo de los refugiados.

Las apelaciones a nuevas formas de relación cosmopolitas o por un *ethos* global son a menudo contrabalanceadas por actos homicidas como el de Pekka Eric Auvinen o de Anders Behring Breivik.<sup>1</sup>

En este libro he intentado analizar, en fases diversas, la alternancia entre el entusiasmo por la condición posthumana y la preocupación por sus lados inhumanos y deshumanos. Durante todo el libro he subrayado la importancia de la teoría crítica, por la cual entiendo esa mezcla entre crítica y creatividad que hace imperativo renovar en positivo nuestra confrontación con el presente. Mis principales preocupaciones son: ¿cómo encontrar representaciones teóricas e imaginarias adecuadas para nuestras condiciones de vida y cómo experimentar juntas formas alternativas de subjetividad posthumana? Las cuatro preguntas-clave que he planteado al principio han estructurado este libro como un viaje a través de escenarios multidimensionales de lo posthumano: ¿cómo podemos elaborar relaciones de los itinerarios históricos que nos han conducido a lo posthumano? En segundo lugar, ¿qué implica la condición posthumana para las ciencias humanas y, específicamente, qué nuevas formas de subjetividad genera esta

1. Anders Behring Breivik es el asesino múltiple noruego, reo confeso de los ataques de 2011 en Oslo y en la isla de Utoya, que mató primero a ocho y luego a sesenta y nueve personas, en su mayoría jóvenes socialistas.

condición? En tercer lugar, ¿cómo podemos interrumpir el proceso que hace deshumano lo posthumano? Por último, ¿cuál es la función de las ciencias humanas en la era posthumana? Estos interrogantes no son lineales sino que están entrelazados, trazan un camino en zigzag a través de paisajes complejos. Como escritora y pensadora he elegido la posición de la pionera y la cartógrafa, a fin de dar cuenta no sólo de las difíciles transiciones, sino también de algunas contradicciones inherentes a nuestra situación actual. Veamos, en este punto del viaje, cuán lejos hemos llegado.

## Subjetividad posthumana

El sujeto posthumano no coincide con el postmoderno, porque no se apoya en ninguna premisa antifundacionalista. Tampoco coincide con el postestructuralista, puesto que no se explica con la inflexión lingüística y con otros métodos deconstructivos. Al no estar delimitado por los poderes ineluctables de la significación, éste no está, en consecuencia, condenado a buscar representaciones adecuadas de su existencia en el interior de un sistema que es constitutivamente incapaz de garantizarle un reconocimiento adecuado a las expectativas. Al estar fundado en la carencia y en la ley, el significante lingüístico representa simplemente una trampa y un obstáculo para la potenciación de la subjetividad posthumana. Su poder soberano se funda en las mismas pasiones negativas que pone en circulación, difundiendo sistemáticamente un sentimiento de carencia, instigando deseos con el sólo fin de frustrarlos a través de la envidia, la castración, y alentando de todas las maneras la adicción al consumo de bienes materiales, discursivos y culturales.

El sujeto posthumano nómada es materialista y vitalista, encarnado e interrelacionado, está siempre situado en algún lugar, en sintonía con la inmanencia radical de la *política de la ubicación*, que he puesto en primer plano en este libro. Este sujeto es polimorfo y relacional y perfectamente comprensible en el interior de la ontología monista, a través de las lentes de Spinoza, Deleuze y Guattari, y de las teorías feministas postcoloniales. Esta subjetividad es plasmada por la vitalidad relacional



y la complejidad de los elementos que caracterizan el mismo pensamiento posthumano.

La política vitalista rompe claramente con la noción, vuelta canónica por el postestructuralismo y el psicoanálisis, de la supremacía de la cultura y la significación sobre los procesos de subjetivación. No hay ninguna captura original y fatal del presunto sujeto neutral por parte de la matriz del poder, sea ésta el falo, el logos, la razón trascendental eurocéntrica o la normatividad heterosexual. El poder no coincide con ninguna ubicación estática gestionada por cada propietario no contrastado. La política monista posiciona mecanismos diferenciales de distribución de los efectos del poder en el corazón de la subjetividad. Sin embargo, estos múltiples mecanismos de poder generan formas múltiples de resistencia. Las formaciones de poder están ligadas a la temporalidad y, en consecuencia, son momentáneas y contingentes respecto de la interacción social. Movimiento y velocidad, líneas de sedimentación y líneas de fuga representan los factores principales que influyen en la formación del sujeto posthumano no unitario.

La concepción nómada de la subjetividad es un buen punto de partida, pero hay que avanzar más allá, conectándola con otros dos conceptos cruciales: el deseo entendido como plenitud y la ética posthumana. El concepto del deseo entendido como plenitud y no como carencia genera una aproximación más transformadora y menos negativa al sujeto nómada y relacional al que antes aludía, por ejemplo, el sujeto escindido del psicoanálisis. El sujeto nómada es una rama de la teoría de la complejidad y promueve un continuo énfasis sobre la ética radical de la transformación. Esto no significa negar el papel que la contingencia histórica y los códigos culturales juegan en los procesos de subjetivación, más bien significa someter estos factores a una actualización muy seria, a la luz de sus mismas estructuras mudables y de su composición compleja. Como Deleuze y Guattari han sostenido en su atento examen del psicoanálisis, la noción de simbólico de Lacan es anticuada, como una foto polaroid de un mundo que ha cambiado por completo. Ésta capturaba un fotograma congelado de las relaciones familiares e intersubjetivas en el momento histórico en que el capitalismo avanzado

las arrollaba con su fuerza centrípeta. La naturaleza biopolítica de este sistema ha crecido de manera exponencial en los años setenta, plasmando nuevas y radicales formas de relacionalidad intersubjetiva. Afirmar lo contrario significaría aceptar el esencialismo psicológico y condenar nuestra vida psíquica a la exclusión de la historia y las transformaciones sociales. Nuestra psique —con sus fantasías y sus afectos, sus complicaciones debidas al deseo— estaría para siempre detenida en un limbo a-histórico, plasmada por los poderes autorreplicantes del significado despótico dominante. Para cualquier materialista vitalista, esta triste concepción del sujeto como desesperadamente atado a las condiciones de su impotencia es sencillamente una representación inadecuada de nuestros procesos de devenir. Debemos elevarnos a la altura del presente y, por tanto, sentirnos parte de la cultura contemporánea, al ser nosotros mismos subjetividades encarnadas e integradas en este mundo particular. Lejos de constituir una fuga de la realidad, el pensamiento posthumano inscribe al sujeto contemporáneo en las condiciones de su historicidad.

La vida, por el mismo motivo, no es una noción metafísica, ni un sistema semiótico de significado; ésta se expresa en una multiplicidad de actos empíricos: no hay mucho que decir, sino todo por hacer. La vida, simplemente en cuanto vida, se expresa concretándose en flujos de energía, a través de códigos de informaciones vitales, sistemas y redes somáticas, culturales y tecnológicas. Por este motivo defiende la idea de *amor fati* como un modo de abrazar los procesos vitales y la intensidad expresiva de la vida que compartimos con múltiples otros, aquí y ahora.

## Ética posthumana

Nos estamos convirtiendo en sujetos éticos posthumanos gracias a nuestras múltiples capacidades de entretejer relaciones de todo tipo y modalidades de comunicación, a través de códigos que trascienden el signo lingüístico, excediéndolo en todas direcciones. En este momento particular de nuestra historia colectiva, simplemente ignoramos qué es-

tán en condiciones de hacer, realmente, nuestros sí encarnados, nuestras mentes y nuestros cuerpos. Para entenderlo necesitamos abrazar una ética hecha de experimentaciones con la intensidad. La imaginación ética sobrevive y prospera gracias a las subjetividades posthumanas, en la forma de la relacionalidad ontológica. Una ética sostenible para sujetos no unitarios se apoya en un sentido ampliado de interconexión entre sí y los otros, incluidos los otros no humanos o de la tierra, por un lado, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado, por el otro, a través de la eliminación de las barreras de la negatividad.

En otras palabras, esto implica más bien un nuevo modo de combinar los valores éticos con el bienestar de una comunidad ampliada, que incluya las interconexiones territoriales y ambientales de cada uno. Éste es un vínculo ético de un tipo del todo diferente de aquel del interés personal del sujeto individual, como han definido durante mucho tiempo las líneas canónicas del humanismo clásico, o del universalismo moral de los kantianos y de su confianza hacia la extensión de los derechos humanos a todas las especies, a todas las entidades virtuales y a todas las composiciones celulares (Nussbaum, 2007). La teoría posthumana, además, elige para la relación ética raíces positivas, como los proyectos y las actividades compartidas, no raíces negativas o reactivas postuladas, por ejemplo, sobre la vulnerabilidad común.

Esta visión procesal del sujeto tiene alcance universalista, a pesar de que rechace el universalismo moral y cognitivo. Ella expresa una forma de responsabilidad arraigada y parcial, basada en un fuerte sentido de la colectividad y la racionalidad, que se traduce en una renovada solicitud de comunidad y de pertenencia por parte de las singularidades subjetivas. Lloyd se refiere a tales reivindicaciones situadas localmente y microuniversalistas con la expresión *moralidad cooperativa* (Lloyd, 1976, 74). Los criterios indicados por esta nueva ética incluyen: el principio del *no-profit*; el énfasis en lo colectivo; la aceptación de la relacionalidad y las contaminaciones virales; los intentos concertados para experimentar y concretar opciones virtuales y potenciales; la nueva conexión entre teoría y práctica; y el papel central de la creatividad. Estos criterios no representan juicios morales, sino marcos dinámicos para experimen-

tos continuos con las energías intensivas. Ellos son practicados por la colectividad con el fin de producir eficaces cartografías de cuanto los cuerpos pueden sostener, he aquí por qué los llamo también *umbrales de sostenibilidad* (Braidotti, 2008a), los cuales apuntan a crear vínculos colectivos y una nueva comunidad política afectiva.

La noción clave de la ética nómada posthumana es la trascendencia de la negatividad. Concretamente esto significa que las condiciones para una renovación ética y política no pueden ser obtenidas del contexto próximo o el estado actual de las cosas, ni siquiera a través de la oposición dialéctica. En cambio, éstas deben ser generadas afirmativa y creativamente a través de proyectos orientados a la constitución de futuros posibles, a la movilización de los recursos y de las visiones aún no explotadas, a través de su concreción en prácticas cotidianas de interconexión con la alteridad. Este proyecto exige una elevada potencia visionaria o una energía profética, cualidades que no están particularmente de moda en el circuito académico, ni son muy apreciadas por la ciencia en estos tiempos de persecución forzada de la excelencia globalizada y cuantificada. Sin embargo, la invitación para la elaboración de nuevas perspectivas emerge desde varios sectores de la teoría crítica. Desde el principio, Joan Kelly (1979) ha definido la teoría feminista como una visión de doble filo con una acentuada finalidad crítica y una igualmente acentuada función creativa. Esta dimensión creativa continúa siendo crucial (Haraway, 2000, 2003; Rich, 2001), por eso ésta constituye el núcleo afirmativo e innovador de las epistemologías radicales del feminismo y de los estudios postcoloniales sobre la raza y el género. La confianza en los poderes creativos de la imaginación es parte integrante de la fe que el feminismo coloca en la experiencia vivida y en las raíces corpóreas de la subjetividad, las cuales expresan las singularidades complejas en que los sujetos feministas se han convertido. La creatividad conceptual sería simplemente inimaginable sin el impulso visionario.

Aquéllas que están en condiciones de pensar el futuro tienen cerebros proféticos y visionarios. El futuro como objeto activo del deseo no sólo nos empuja hacia delante, sino que también nos exhorta a comprometernos aquí y ahora, en el presente continuo que exige tanto re-

sistencia como contraactualización de las alternativas. La aspiración a futuros sostenibles puede impulsarnos a construir un presente vivible y digno. Esto no es un acto de fe, sino una transposición activa, una metamorfosis que se produce muy profundamente (Braidotti, 2008a). Una dimensión profética y visionaria es necesaria a fin de garantizar una aproximación positiva al presente, como un trampolín de lanzamiento para convertir en sostenibles las transformaciones cualitativas de la negatividad y de la injusticia del presente. El futuro es apertura virtual de la positividad del presente, éste merece nuestros esfuerzos y nuestras obligaciones hacia las generaciones por venir.

## Política afirmativa

Los proyectos colectivos dirigidos a la afirmación social de lo posible y, por consiguiente, de la esperanza, están arraigados en las micro-prácticas ordinarias de la vida cotidiana, en tanto estrategias para organizar, sostener y documentar las transformaciones sostenibles. La razón de la construcción social de la esperanza se encuentra en el sentido de responsabilidad intergeneracional. La gratuidad elemental y el sentimiento de esperanza son parte de esta estrategia. La esperanza es un modo de soñar posibles futuros: una virtud anticipadora que permea y activa nuestras vidas. Ella es una potente fuerza motivadora basada no sólo en los proyectos que apuntan a reconstruir el imaginario social, sino también a la economía política de los deseos, los afectos y la creatividad subyacente.

Las prácticas actuales de la subjetividad posthumana obran por una aproximación más afirmativa a la teoría crítica. Más allá de las concepciones unitarias del sujeto y las interpretaciones teleológicas de los procesos de subjetivación, el pensamiento posthumano puede sostener a los sujetos contemporáneos en sus esfuerzos de sincronización con el mundo en metamorfosis en el cual tratan de intervenir de manera positiva. Por ejemplo, contra la tradición instituida del nacionalismo metodológico, se puede recurrir a un diferente estilo de pensamiento que rechaza el euro-universalismo y que crea, en cambio, en los poderes de

la diversidad planetaria. Debemos recurrir a la afectividad, a la memoria y a la imaginación para realizar la tarea crucial de inventar nuevas figuraciones y nuevas representaciones de los sujetos complejos en que nos hemos convertido. La ciencia misma está socialmente conformada y ecológicamente integrada, desde el momento en que no se desarrolla a lo largo de ejes nacionalistas, sino en la red nómada de conexiones posthumanas con toda la tierra.

El devenir posthumano es, en consecuencia, un proceso de redefinición del sentimiento de conexión hacia el mundo compartido y el medio ambiente: sea urbano, social, psíquico, ecológico o planetario. Éste expresa múltiples ecologías de la pertenencia, mientras que provoca la transformación de las coordenadas sensorial y perceptiva, con el fin de reconocer la naturaleza colectiva y la apertura hacia el exterior de aquello que aún llamamos sujeto. En efecto, este sujeto es un ensamblaje móvil en un espacio de vida compartido que no controla ni posee, sino que simplemente ocupa, atraviesa, siempre en comunidad, en grupo, en red. Para la teoría posthumana el sujeto es una entidad transversal, plenamente *inmersa en e inmanente a* una red de relaciones no humanas (animales, vegetales, virales). El sujeto encarnado *zoe-centrado* es presa de conexiones relacionales de tipo viral y contagioso que lo interconectan a una vasta gama de otros, partiendo de los *eco-otros* para incluir el aparato tecnológico.

Esta corriente no esencialista del vitalismo reduce la *hybris* de la conciencia racional, cosa que lejos de representar un acto de trascendencia vertical promueve más bien un regreso al ejercicio fundamental de la inmanencia radical. Este acto reintroduce al sujeto en el mundo, mientras envuelve otra vez al mundo en el interior del mismo. En efecto, ¿y si la conciencia fuera sólo otro modelo cognitivo de relacionarse con el propio medio ambiente y con los otros? Y si, en comparación con el inmanente *know-how* de los animales, ¿la autorrepresentación consciente estuviera contaminada por el delirio de la trascendencia y, en consecuencia, cegada por su misma aspiración a la autotransparencia? ¿Y si la conciencia fuera, en un último análisis, incapaz de encontrar un remedio a su mal oscuro, esta vida, *zoe*, una fuerza impersonal que nos mueve sin pedir nuestro permiso para hacerlo? *Zoe* es una fuerza inhu-

mana que se extiende más allá de la vida, hacia nuevas aproximaciones vitalistas a la muerte entendida como acontecimiento impersonal. Esta ontología procesal centrada en la vida conduce al sujeto posthumano a enfrentarse lúcidamente con sus límites, sin ceder al pánico o a la melancolía. Se afirma un impulso ético laico hacia modalidades de relación que mejoran y conservan la propia capacidad de renovar y ampliar los confines de lo que pueden convertirse los sujetos nómadas y transversales. El ideal ético es aquel de actualizar los instrumentos cognitivos, afectivos y sensoriales para cultivar un mayor grado de responsabilidad y de afirmación de las interconexiones de cada uno en su multiplicidad. La selección de las fuerzas afirmativas que catalizan el proceso del devenir posthumano está regulada por una ética de la alegría y la positividad que actúa mediante la transformación de las pasiones negativas en pasiones positivas.

Filosofía del fuera en sentido estricto, de espacios abiertos y de afirmaciones encarnadas, el pensamiento posthumano nómada anhela un salto cualitativo fuera de lo familiar, confía en las posibilidades, aún inexploradas, abiertas por nuestra posición histórica en el mundo tecnológicamente mediado de hoy. Es un modo de estar a la altura de nuestros tiempos, para acrecentar nuestra libertad y nuestra comprensión de las complejidades que vivimos, en este mundo ya no antropocéntrico ni antropomórfico, sino geopolítico, ecofilosófico y ferozmente *zoe-centrado*.

## Posthumano, demasiado humano

En la introducción he afirmado que nuestra relación con lo posthumano depende en gran medida de cómo cada uno se relaciona con lo humano en primer lugar. He mostrado sin reservas mi propensión al antihumanismo a lo largo de todo el libro; mi interés por lo posthumano es directamente proporcional al sentimiento de frustración que suscitan en mí lo humano, los recursos y los límites demasiado humanos que delimitan nuestras intensidades personales y colectivas. Lo que he intentado describir en este libro revela un sentimiento de anticipación,

pero también un toque de impaciencia. Innegablemente, el igualitarismo vitalista de *zoe* ejerce su fuerza de atracción de modo más agudo sobre aquéllos que han perdido interés y se han alejado del antropocentrismo implícito en el pensamiento humanista, pero también de los residuos humanistas de la izquierda política, el feminismo y las teorías postcoloniales. Yo vivo el tiempo de los coletazos finales del biopoder, o sea, vivo en medio de la implacable necropolítica que consume a todos los seres vivos. Me empeño en empezar desde aquí, no desde la restauración nostálgica de un modelo omnicompreensivo trascendental, ni del elogio de los márgenes ni de un ideal holístico. Deseo pensar a partir del *aquí y ahora*, de mi hermana Dolly, la oveja, y del oncorrón, mi divinidad totémica; de las semillas dispersas a las especies en extinción. Y también, simultáneamente y sin contradicciones, de los medios generativos desconcertantes, inesperados e implacables gracias a los cuales —la vida-*bios* y *zoe* incluidos— vuelve continuamente a luchar. Éste es el tipo de materialismo que hace de mí una pensadora posthumana hasta la médula y, en la práctica, un miembro feliz de las diversas especies de compañía (Haraway, 2003). No tengo ninguna nostalgia por el Hombre, medida presunta de todas las cosas, o por las formas del saber y la autorrepresentación que lo acompañan. Yo acojo con gusto los horizontes múltiples desplegados por el derrumbe del humanismo eurocéntrico y androcéntrico. Interpreto la inflexión posthumana como una feliz oportunidad de decidir juntos qué y en quién nos podemos convertir, una posibilidad única para la humanidad de reinventarse en sentido afirmativo, a través de la creatividad y la mejora de las relaciones éticas, y no sólo en sentido negativo, a través de la vulnerabilidad y el miedo. Esta inflexión posthumana representa el momento oportuno para reconocer las posibilidades de resistencia y potenciación a escala mundial.

He dado los últimos retoques a este manuscrito precisamente mientras las Olimpiadas de Londres 2012 estaban en pleno desarrollo. En estos juegos ha sido sensacional la performance del atleta jamaicano Usain Bolt, que ha corrido los 100 metros masculinos en 9,63 segundos, a una velocidad media de 38 km por hora; además, ha corrido los 200 metros en 19,32 segundos; y, con su equipo, ha corrido el relevo de

400 metros en 36,84 segundos, marcando un récord mundial. Su velocidad, que desafía nuestras capacidades de comprensión, ha encendido la fantasía del mundo globalmente conectado. Aunque estaba previsto que este extraordinario corredor batiera su mejor récord personal al menos en un par de segundos, es comúnmente reconocido que la prestación *sobrehumana* de Usain Bolt ha ampliado los confines de aquello que el cuerpo humano está en condiciones de alcanzar en este momento de nuestra historia. Queda por entender si estos confines acabarían representando un obstáculo fisiológico insuperable, un límite autoimpuesto por la colectividad o más bien el umbral de cambios potenciales de los nuevos cuerpos por venir.

Durante los mismos juegos olímpicos, el atleta sudafricano Oscar Pistorius ha entrado en la historia como el primer doble amputado de la competición. Aunque la lucha por clasificarse ha sido larga y controvertida, y el atleta no haya ganado ninguna medalla, Pistorius ha sido el primer ser humano potenciado en correr sobre fibras transtibiales y articulaciones artificiales de carbono,<sup>2</sup> y a hacer frente valientemente a los fastidiosos bípedos naturales. Es una opinión común que la performance de Pistorius ha sido *diversamente humana*, y esto nos confirma cómo aquella posthumana es ahora una cuestión abierta. Queda por entender qué tipo de futuro y qué tipo de escenarios caracterizarán los tiempos posthumanos.<sup>3</sup>

Ante transformaciones de semejante alcance, es urgente organizar una nueva agenda posthumana. Los confines y los límites de los cuerpos deben convertirse en objeto de discusiones colectivas y de decisiones de las instituciones múltiples de la política y la sociedad civil, en modo tal de no asumir, por inercia o por miedo, la centralidad, aún menos la universalidad, de los principios humanistas antropocéntricos. Ahora tenemos que aprender a pensar diferentemente en nosotros mismos y a experimentar nuevos modelos de pensamiento para dar cuenta de qué constituye la unidad de referencia común de lo humano. Por este moti-

2. Se trata de Cheetah Flex-Foot diseñados por la firma Ossur.

3. Un año después de esta prestación histórica, Pistorius volverá a la escena mundial en negativo, acusado del asesinato de su novia.

vo he insistido tanto en este libro sobre la cuestión de la subjetividad: necesitamos nuevas pautas para enfocar puntos de referencia comunes y nuevos valores, a fin de llegar a acuerdos con las transformaciones desconcertantes a las que estamos asistiendo. Este libro nace de la convicción de que los sujetos posthumanos a principios del tercer milenio, en sus múltiples y diversas ubicaciones, están perfectamente en condiciones de hacer frente al desafío representado por el presente, a condición de que lo hagan en un esfuerzo colectivo y en el horizonte de un proyecto común. La praxis concreta y actualizada es la mejor manera de afrontar las nuevas posibilidades que se despliegan bajo nuestros ojos, como resultado de nuestros progresos científicos, sostenidos colectivamente.

La corporalidad humana y la subjetividad están viviendo actualmente una profunda transformación. Como cualquiera que viva en una época de cambios, nosotros no somos siempre lúcidos ni estamos atentos respecto de adónde nos estamos dirigiendo, o capaces de explicar qué está ocurriendo exactamente en torno a nosotros. Algunos de estos acontecimientos nos provocan sometimiento y miedo, mientras que otros nos hacen exultar de alegría: como si nuestro contexto actual continuara abriendo de par en par las puertas de la percepción colectiva, obligándonos a oír el estruendo de la energía cósmica que se encuentra del otro lado del silencio y a ampliar el alcance de aquello que se ha hecho posible. Es inquietante, pero también hilarante enfrentarse cotidianamente con cambios vertiginosos, con la inmensidad de los nuevos horizontes que nos recuerdan, quieras que no, que estamos hechos de la misma sustancia de los sueños. No debe asombrarnos que muchos de nosotros den la espalda a todo esto, prefiriendo refugiarse en los lugares cómodos y tranquilizadores de la estupidez, como George Eliot había proféticamente intuido.

Sin embargo, la oveja Dolly es real, no es un personaje de ciencia ficción, sino el resultado de la investigación científica, del imaginario social activo y de sólidas inversiones financieras. Aunque sea conocido como *Blade Runner*, Oscar Pistorius no sueña con ovejas eléctricas. Las redes de transportes globales en los mayores centros metropolitanos nos han habituado a trenes sin conductor y los dispositivos electrónicos portátiles son tan potentes que nos cuesta aguantarles el ritmo.

Humanas, demasiado posthumanas, todas estas extensiones y estas prótesis que nuestros cuerpos están en condiciones de sostener ya están aquí, y permanecerán. ¿Estamos siguiendo el paso de nuestros egos posthumanos, o queremos continuar demorándonos en un marco teórico e imaginativo suspendido y confuso respecto del medio ambiente real en que vivimos? Éste no es el *Mundo feliz* de Huxley, es decir, una versión distópica de la peor de las pesadillas modernistas. Tampoco es el delirio transhumanista de la trascendencia de los cuerpos humanos actuales. Ésta es la nueva situación en que estamos inmersos: el inmanente *hic et nunc* del planeta posthumano; uno de los posibles mundos que nos hemos construido. Y desde el momento en que éste es el resultado de nuestros esfuerzos conjuntos y del imaginario colectivo, es simplemente el mejor de los mundos posthumanos posibles.

## Bibliografía

- Adams, C. (1990), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, Nueva York.
- Adler, R., *Judaism*, en (al cuidado de) Jaggar, A. M. y Young, I. M. (1998), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Agamben, G. (2005), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turín.
- Ansell Pearson, K. (1997a), *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Appadurai, A. (1998), *Dead certainty: ethnic violence in the era of globalization*, en «Development and Change», vol. 29, págs. 905-925.
- Arendt, H. (2004), *Le origini del totalitarismo*, trad. it. de A. Guadagnin, Einaudi, Turín.
- Arthur, J. y Shapiro, A. (1995), *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*, Westwood Press, Boulder.
- Asimov, I. (2003), *Io, Robot*, Mondadori, trad. it. de L. Serra, Milán.
- Badiou, A. y Žižek, S. (2009), *Philosophy in the Present*, Polity Press, Cambridge.
- Badmington, N. (2003), «Theorizing Posthumanism», en *Cultural Critique*, nº 53, págs. 10-27.

Balibar, E., en (al cuidado de) Simone, A. y Foglio, B. (2004), *Manifestolibri*, Roma.

Balibar, E. (2002), *Politics and the Other Scene*, Verso, Londres.

Balsamo, A. (1996), *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*, Duke University Press, Durham.

Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Half Way*, Duke University Press, Durham.

— (2003), «Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter», en *Signs*, vol. 28, n° 3, págs. 801-831.

Barrett, M. (1980), *Women's Oppression Today*, Verso Books, Londres.

Bart, S. en (al cuidado de) Didur, J. y Heffernan, T. (2003), *Cultural Critique on Posthumanism*, vol. 53.

Barthes, R. (1975), *The Pleasure of the Text*, Hill and Wang, Nueva York.

Bauman, Z. (2012), *L'Europa è un'avventura*, trad. it. de M. Cupellaro, Laterza, Bari.

— (2003), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it. de O. Pesce, Laterza, Bari.

— (1996), *Le sfide dell'etica*, trad. it. de G. Bettini, Feltrinelli, Milán.

Beauvoir, S. de (2008), *Il secondo sesso*, trad. it. de R. Cantini y M. Adreose, Il saggiatore, Milán.

Beck, U. (2007), «The Cosmopolitan condition. Why methodological nationalism fails», en *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 7/8, págs. 286-290.

— (1999), *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge.

Beer, G. (1983), *Darwin's Plots. Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*, Routledge & Kegan Paul, Boston-Londres.

Benjamin, J. (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon Books, Nueva York.

Bennett, J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham y Londres.

— (2001), *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings and Ethics*, Princeton University Press, Princeton.

Berger, A. E. y Segarra, M. (2011), *Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*, Rodopi, Ámsterdam.

Bérubé, M. y Nelson, C. (1995), *Higher Education Under Fire. Politics, Economics and the Crisis of the Humanities*, Routledge, Nueva York y Londres.

Bhabha, H. (1996a), *Unpacking My Library... Again*, en (al cuidado de) Iain Chamber-Lidia Curti, *The Post-Colonial Question*, Common Skies, Divided Horizons, Routledge, Londres y Nueva York.

— (1996b), *Unsatisfied. Notes on vernacular cosmopolitanism*, en (al cuidado de) Moreno, L. G. y Pfeiffer, P. C. *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, Camden House, Columbia, SC.

— (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londres y Nueva York.

Blanchot, M. (2000), *The Instant of My Death*, Stanford University Press, Stanford.

Bono, J. J.; Tim, D. y Plonowska, E. Z. (2008), *A Time for the Humanities. Futurity and the Limits of Autonomy*, Fordham University Press, Nueva York.

Bonta, M. y Protevi, J. (2004), *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

Borradori, G. (2003), *Philosophy in a Time of Terror*, The University of Chicago Press, Chicago.

Bostrom, N. (2005), «A History of Transhuman Thought» en *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, n° 1, págs. 1-25.

Bourke, J. (2011), *What it Means to be Human*, Verso, Londres.

Boutang, Y. M. (2012), *Cognitive Capitalism*, Polity Press, Cambridge.

Brah, A. (1996), *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Routledge, Nueva York y Londres.

Braidotti, R. y Roets, G. (2012), *Nomadology and Subjectivity: Deleuze, Guattari and Critical Disability Studies*, en (al cuidado de) Goodley, D., Hughes, B. y Davis, L. *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*, págs. 161-178, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Braidotti, R. (2011), *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, Nueva York.

— (2008a), *Trasposizioni: Sull'etica nomade*, ed. it. al cuidado de A. M. Crispino, Luca Sossella Editore, Roma.



- (2008b), «In spite of the times: the Postsecular turn in feminism», en *Theory, Culture & Society*, vol. 25, n° 6, págs. 1-24.
- (2005), *Madri, mostri e macchine*, trad. it. De A. M. Crispino, Manifesto-libri, Roma.
- (2003), *In metamorfosi: Verso una teoria materialistica del divenire*, trad. it. de M. Nadotti, Feltrinelli, Milán.
- Mazzanti, R.; Sapegno, S. y Tagliavini, A. (2003), *Baby-boomers. Vite Parallele dagli anni cinquanta ai cinquant'anni*, Giunti, Florencia.
- (1995), *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della modernità*, trad. it. de T. D'Agostini, Donzelli Editore, Roma.
- (1994), *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, trad. it. de E. Roncalli, La tartaruga, Milán.
- British Humanist Association (2007), *The Case for Secularism. A Neutral State in an Open Society*, British Humanist Association, Londres.
- Brown, W. (2006), *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton.
- Bryld, M. y Lykke, N. (1999), *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technologies, Animals and the Sacred*, Zed Books, Londres.
- Bukatman, S. (1993), *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction*, Duke University Press, Durham.
- Butler, J. (2013), *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. de S. Adamo, Laterza, Bari.
- (2006), *La disfatta del genere*, trad. it. de P. Maffezzoli, Meltemi, Roma.
- (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, ed. it. al cuidado de O. Guaraldo, Meltemi, Roma.
- Carroll, J. (2004), *Literary Darwinism. Evolution, Human Nature and Literature*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Carroll, R. (2012), «US Raises a new Drone Generation», en *The Guardian Weekly*, 10-16 agosto, págs. 1-2.
- Cartwright, L. (2001), *Practices of Looking*, Oxford University Press, Oxford.
- Castells, M. (1996), *The Rise of the Network Society*, Blackwell's, Oxford.
- Césaire, A. (2010), *Discorso sul colonialismo*, trad. it. de M. Mellino, Ombre corte, Verona.

- Chakrabarty, D. (2009), «The Climate of History: Four Theses», en *Critical Enquiry* 35, págs. 197-222.
- Chandler, J. (2004), «Critical Disciplinarity», en *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, págs. 355-360.
- Cheah, P. (2008), «Nondialectical Materialism», en *Diacritics*, vol. 38, n° 1, págs. 143-157.
- Citton, Y. y Lordon, F. (2008), *Spinoza et les Sciences Sociales*, Editions Amsterdam, París.
- Cixous, H. (2004), *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*, Columbia University Press, Nueva York.
- (1997), «Mon Algeriance. Les Inrockuptibles», en *August 20th*, magazine archive, n° 115, pág. 70.
- Clough, P. (2008), «The Affective Turn: political economy, biomedica and bodies», en *Theory, Culture & Society*, 25 (1): 1-22.
- Cohen, T., Colebrook, C. y Miller, J. H. (2012), *Theory and the Disappearing Future*, Routledge, Nueva York.
- Colebrook, C. (2002), *Understanding Deleuze, Allen and Unwin*, Crows Nest, NSW.
- (2000), *Is sexual difference a problem?*, en (al cuidado de) I. Buchanan y C. Colebrook, *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Collini, S. (2012), *What Are Universities For?*, Penguin Books, Londres.
- Connolly, W. (1999), *Why am I not a secularist?*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Cooper, M. (2013), *La vita come plusvalore: biotecnologie e capitale al tempo del neoliberalismo*, trad. it. de A. Balzano, Ombre corte, Verona.
- Cornell, D. (2007), *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*, [www.fehe.org/index.php?id=281](http://www.fehe.org/index.php?id=281), 2002, última consulta, enero.
- Coward, R., Ellis, J. (1977), *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston.
- Coward, R. (1983), *Patriarchal Precedents*, Routledge, Londres y Nueva York.

Crary, J. (2001), *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*, MIT Press, Boston.

Crenshaw, K. (1995), *Intersectionality and identity politics. Learning from violence against women of colour*, en (al cuidado de) K. Crenshaw, N. Gotsanda, G. Peller y K. Thomas, *Critical Race Theory*, The New Press, Nueva York.

Critchley, S. (2008), *The Book of Dead Philosophers*, Granta, Londres.

Daly, M. (1973), *Beyond God the Father: Towards a Theory of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston.

Damasio, A. (2003), *Looking for Spinoza*, Harcourt, Inc, Orlando.

Daston, L., Galison, P. (2007), *Objectivity*, Zone Books, Nueva York.

Daston, L. (2004), «Whither Critical Inquiry?», en *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, págs. 361-364.

Davies, T. (1997), *Humanism*, Routledge, Londres.

Davis, A. (1981), *Women, Race and Class*, Random House, Nueva York.

Davis, L. J. (1997), *The Disability Studies Reader*, Routledge, Nueva York y Londres.

Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.

De Landa, M. (2002), *Intensive Science & Virtual Philosophy*, Continuum, Londres.

Deleuze, G. (2004), *La piega: Leibniz e il barocco*, trad. it. de D. Tarizzo, Einaudi, Turín.

— (2002), *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. de F. Polidori, Einaudi, Turín.

— (2001), *Il bergsonismo e altri saggi*, al cuidado de P. A. Rovatti y D. Borca, Einaudi, Turín.

— (1999), *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. de S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata.

— (1997), *Differenza e ripetizione*, trad. it. de G. Guglielmi, Cortina Raffaello Editore, Milán.

— (1995), «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, n° 47, págs. 3-7.

— (1976), *Logica del Senso*, trad. it. de M. de Stefanis, Feltrinelli, Milán.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2006), *Millepiani*, ed. it. al cuidado de M. Guareschi, Castelvecchi, Roma.

— y Guattari, F. (1996), *Che cos'è la filosofia*, trad. it. de A. de Lorenzis, Einaudi, Turín.

— y Guattari, F. (1975), *L'anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, trad. it. de A. Fontana, Turín.

Delphy, C. (1984), *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Derrida, J. (2006), *Is there a philosophical language?*, en (al cuidado de) L. Thomassen, *The Derrida-Habermas Reader*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

— (2001), *The Work of Mourning*, The University of Chicago Press, Chicago.

— (2002), *La scrittura e la differenza*, trad. it. de A. Coriolato, Einaudi, Turín.

— (1992), *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, Indiana University Press, Bloomington.

Diken, B. (2004), «From refugee camps to gated communities: biopolitics and the end of the city», en *Citizenship Studies*, vol. 8, n° 1, págs. 83-106.

Donoghue, F. (2008), *The Last Professors: The Corporate University and the Fate of the Humanities*, Fordham University Press, Nueva York.

Donovan, J. y Adams, C. J. (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, Nueva York.

— (1996), *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, Nueva York.

Duffield, M. (2008), «Global Civil War. The Non-insured, International Containment and Post-interventionary Society», en *Journal of Refugee Studies*, vol. 21, págs. 145-165.

Eisenstein, Z. (1998), *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*, New York University Press, Nueva York.

Eliot, G. (2012), *Middlemarch*, trad. it. de M. Manzari, Biblioteca Universale Rizzoli, Roma.

— (1993), *Il mulino sulla Floss*, trad. it. de G. De Benedetti, Mondadori, Milán.

Esposito, R. (2004), *Bios: Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Turín.

- Fanon, F. (1996), *Pelle nera maschere bianche*, trad. it. de M. Sears, Marco Tropea Editore, Milán.
- Firestone, S. (1970), *The Dialectic of Sex*, Bentam Books, Nueva York.
- Foucault, M. (1985), *Storia della sessualità: La cura di sé*, trad. it. de L. Guarino, Feltrinelli, Milán.
- (1984), *Storia della sessualità: L'uso dei piaceri*, trad. it. de L. Guarino, Feltrinelli, Milán.
- (1978), *Storia della sessualità: La volontà di sapere*, ed. it. al cuidado de A. Pandolfi, Feltrinelli, Milán.
- (1976), *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, trad. it. de A. Tarchetti, Einaudi, Turín.
- (1967), *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. de E. Panaitescu, Rizzoli, Milán.
- Fox Keller, E. (2002), *Making Sense of Life*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- (1996), *Vita, scienza e cyberscienza*, trad. it. de S. Coyaud, Garzanti, Milán.
- (1987), *Sul genere e la scienza*, trad. it. de R. Petrillo y L. Saraval, Garzanti, Milán.
- (1983), *A Feeling for the Organism*, Henry Holt, Nueva York.
- Franklin, J. (2012), «Drones used by whaling's foes», en *The Guardian Weekly*, 6 de enero, pág. 14.
- Franklin, S. y Lury, C. (2000), Stacey, *Global Nature Global Culture*, Sage, Londres.
- Franklin, S. (2007), *Dolly Mixtures*, Duke University Press, Durham.
- Fraser, M.; Kember, S. y Lury C. (2006), *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*, Sage, Londres.
- Freud, S. (1990), *L'avvenire di un'illusione*, trad. it. de S. Candreva, Bollati Boringhieri, Turín.
- Fukuyama, F. (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*, Profile Books, Londres.
- Fukuyama, F. (1989), «The end of history?», en *National Interest*, vol. 16 (verano), págs. 3-18.

- Galison, P. (2004), *Specific Theory*, en «Critical Inquiry», vol. 30, n° 2, págs. 379-383.
- Gatens, M. y Lloyd, G. (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Gill, R. (2010), *Breaking the silence: the hidden injuries of the neoliberal universities*, en (al cuidado de) Gill, R. y Flood R. R., *Secrecy and Silence in the Research process. Feminist Reflections*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Gilroy, P. (2010), *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (2005), *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, Nueva York.
- (2004), *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (2000), *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Glissant, E. (1997), *Poetics of Relation*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Glotfelty, C., Fromm, H. (1996), *The Ecocriticism Reader*, University of Georgia Press, Atenas y Londres.
- Gould, S. J. y Purcell, R. W. (2000), *Crossing Over. Where Art and Science Meet*, Three Rivers Press, Nueva York.
- Gray, J. (2002), *Straw Dogs*, Granta Books, Londres.
- Grewal, I. y Kaplan, C. (1994), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Griffin, G. y Braidotti, R. (2002), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, Londres.
- Grosz, A. y Valley, A. (2012), *Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*, Columbia University Press, Nueva York.
- Grosz, E. (2011), *Becoming Undone*, Duke University Press, Durham.
- (2004), *The Nick of Time*, Duke University Press, Durham.

- (1994), *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Guattari, F. (2007), *Caosmosi*, trad. it. de M. Guareschi, Costa e Nolan, Milán.
- (1991), *Le tre ecologie*, trad. it. de R. D'Este, Sonda, Alessandria.
- Gunew, S. (2004), *Haunted Nations. The Colonial Dimension of Multiculturalisms*, Routledge, Londres.
- Habermas, J. (2010), *Il futuro della natura umana*, al cuidado de L. Ceppa, Einaudi, Turín.
- (2008), *Notes on a post-secular society*, *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, págs. 17-29.
- (2002), *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, al cuidado de L. Ceppa, Feltrinelli, Milán.
- Halberstam, J. en (al cuidado de) I. Livingston (1995), *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington.
- Halsey, M. (2006), *Deleuze and Environmental Damage*, Ashgate, Londres.
- Hanafin, P. (2010), «On reading 'Transpositions'. A Response to Rosi Braidotti's 'Transpositions: On Nomadic Ethics'», en *Subjectivities*, vol. 3, págs. 131-136.
- Haraway, D. (2006), «When we have never been human, what is to be done?», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n. 7 y 8, págs. 135-158.
- (2003), *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- (2000), *Testimone\_modesta@FemaleMan\_incontra\_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. de L. Borghi, Milán, Feltrinelli.
- (1997), *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan@\_Meets\_Oncomouse™*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1995), *Manifesto Cyborg, Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, al cuidado de L. Borghi, Feltrinelli, Milán.
- (1992), *The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others*, al cuidado de L. Groszberg, C. Nelson y P. Treichler, Cultural Studies, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1990), *Simians, Cyborgs and Women*, Free Association Press, Londres.

- (1988), *Situated knowledges. The science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective*, en «Feminist Studies», vol. 14, n° 3, págs. 575-99.
- Harding, S. (2000), *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, Princeton.
- (1993), *The 'Racial' Economy of Science*, Indiana University Press, Bloomington.
- (1991), *Whose Science? Whose Knowledge?*, Cornell University Press, Ithaca.
- (1986), *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002), *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milán.
- (2004), *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milán.
- Hartsock, N. (1987), *The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism*, en (al cuidado de) S. Harding, *Feminism and Methodology*, Open University Press, Londres.
- Hayles, K. (1999), «How We Became Posthuman: Virtual Bodies», en *Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hill Collins, P. (1991), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Hobsbawm, E. (2007), *Il secolo breve: 1914-1991*, trad. it. de B. Lotti, Rizzoli, Roma.
- Holland, E. (2011), *Nomad Citizenship*, University of Minnesota press, Minneapolis.
- Hooks, B. (1990), *Postmodern blackness*, en *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Between the Lines, Toronto.
- (1981), *Ain't I a Woman*, South End Press, Boston Mass.
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, Nueva York.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.

- Huyssen, A. (1986), *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Post-modernism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Irigaray, L. (2010), *Speculum: dell'altro in quanto donna*, trad. it. de L. Muraro, Feltrinelli, Milán.
- (1990a), *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. de L. Muraro, Feltrinelli, Milán.
- (1990b), *Etica della differenza sessuale*, trad. it. de L. Muraro y A. Leoni, Feltrinelli, Milán.
- Jones, C. A., al cuidado de Galison, P. (1998), *Picturing Science, Producing Art*, Routledge, Londres.
- Jordanova, L. (1989), *Sexual Vision*, MacMillan, Londres.
- Judt, T. (2005), *Postwar*, Penguin Press, Nueva York.
- Kant, I. (2004), *Il conflitto delle facoltà*, trad. it. y al cuidado de C. Bertani y M. A. Pranteda, Il Mulino, Bolonia.
- Keller, C. (1998), *Christianity*, en (al cuidado de) Jaggar, A. M. y Young, Y. M., *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Kelly, J. (1979), «The double-edged vision of feminist theory», en *Feminist Studies*, vol. 5, n° 1, págs. 216-227.
- Kerr, C. (2001), *The Uses of the University*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Kristeva, J. (1991), *Strangers to Ourselves*, Colombia University Press, Nueva York.
- (1982), *Powers of Horror*, Colombia University Press, Nueva York.
- Kung, H. (1998), *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University Press, Oxford.
- La Mettrie, J. (1996), *Man Machine and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lambert, G. (2001), *Report to the Academy*, The Davis Group Publisher, Aurora, Co.
- Laplanche, J. (1976), *Life and Death in Psychoanalysis*, John Hopkins University Press, Baltimore y Londres.
- Latour, B. (2009), *Non siamo mai stati moderni: saggio d'antropologia simmetrica*, trad. it. de G. Lagomarsino, Elèuthera, Milán.

- (2004), «Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern», en *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, págs. 225-248.
- Law, J., al cuidado de J. Hassard (1999), *Actor Network Theory and After*, Blackwell, Oxford and Keele.
- Lazzarato, M. (1994), *Les revolutions du capitalisme*, Seuil, París.
- Lloyd, G. (1996), *Spinoza and the Ethics*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1994), *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*, Cornell University Press, Ithaca/Londres.
- (1984), *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, Methuen, Londres.
- Lorde, A. (1984), *Sister Outsider*, Crossing Press, Trumansberg, Nueva York.
- Lovelock, J. (1996), *Gaia, nuove idee sull'ecologia*, trad. it. de V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Turín.
- Lury, C. (1998), *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Lyotard, J. F. (2002), *La condizione postmoderna*, trad. it. de C. Formenti, Feltrinelli, Milán.
- (2001), *L'inumano: divagazioni sul tempo*, trad. it. de E. Raimondi y F. Ferrari, Lanfranchi, Milán.
- (1985), *Il dissidio*, trad. it. de A. Serra, Feltrinelli, Milán.
- MacCormack, P. (2012), *Posthuman Ethics*, Ashgate, Londres.
- (2008), *Cinesexualities*, Ashgate, Londres.
- Macherey, P. (2011), *Hegel or Spinoza?*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MacPherson, C., Crawford, B. (1962), *The Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford.
- Mahmood, S. (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton.
- Malraux, A. (1934), *La condizione umana*, trad. it. de A. R. Ferrarin, Bompiani, Milán.
- Mandela, N. (2008), *Lungo cammino verso la libertà*, trad. it. de M. Papi, E. Dornetti y A. Bottini, Feltrinelli, Milán.

Margulis, L. y Sagan, D. (1995), *What is Life?*, University of California Press, Berkeley.

Marks, J. y Deleuze, G. (1998), *Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, Londres.

Massumi, B. (2002), *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham.

— (1998), *Requiem for our prospective dead! Toward a participatory critique of capitalist power*, en (al cuidado de) Kaufman, E. y Heller, K. J., *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

— (1992), *Anywhere you want to be: an introduction to fear*, en (al cuidado de) Broadhurst, J., «Deleuze and the Transcendental Unconscious Warwick», en *Journal of Philosophy*.

Maturana, H. y Varela, F. (1972), *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Mbembe, A. (2003), «Necropolitics», en *Public Culture*, vol. 15, n° 1, págs. 11-40.

McNeil, M. (2007), *Feminist Cultural Studies of Science and Technology*, Routledge, Londres.

Menand, L., (1996), *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.

Midgley, M. (1996), *Utopias, Dolphins and Computers. Problems of Philosophical Plumbing*, Routledge, Londres y Nueva York.

Mies, M. y Shiva, V. (1993), *Ecofeminism*, Zed Books, Londres.

Mitchell, J. (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, Pantheon, Nueva York.

Mol, A. (2002), *The Body Multiple*, Duke University Press, Durham.

Moore, H. (2011), *Still Life. Hopes, Desires and Satisfactions*, Polity Press, Cambridge.

— (2007), *The Subject of Anthropology*, Polity Press, Cambridge.

— (1994), *A Passion for Difference*, Polity Press, Cambridge.

Morin, E. (1988), *Pensare l'Europa*, trad. it. de R. Bertolazzi, Feltrinelli, Milán.

Naess, A. (1977a), *Spinoza and ecology*, en (al cuidado de) Hessing, S., *Seculum Spinozanum 1877-1977*, Routledge y Kegan Paul, Londres.

— (1977b), *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, en (al cuidado de) Wetlesen, J., *Spinoza's Philosophy of Man, Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium*, Universitetsforlaget, Oslo.

Nava, M. (2002), «Cosmopolitan Modernity», en *Theory, Culture & Society*, vol. 19, n° 1-2, págs. 81-99.

Negri, A. (2006), *L'anomalia selvaggia: Spinoza sovversivo*, Derive Approdi, Roma.

Newman, J. (1907), *The Idea of a University*, Longmans, Green & Co, Londres.

Nussbaum, M. C. (2013), *Non per profitto: perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, al cuidado de T. de Mauro, Il Mulino, Bologna.

— (2007), *Le nuove frontiere della giustizia: Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, al cuidado de Faralli, C., Il Mulino, Bologna.

— (2006), *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, al cuidado de Zanetti, C. y Paderni, S., Carrocci, Roma.

Orwell, G. (1998), *La fattoria degli animali*, al cuidado de Daniela Ciocca y Tina Ferri, Arnoldo Mondadori Editore, Milán.

Parikka, J. (2010), *Insect Media. An archaeology of Animals and Technology*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Parisi, L. (2004), *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire*, Continuum Press, Londres.

Passerini, L. (1998), al cuidado de, *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*, La Nuova Italia Editrice, Florencia.

Patton, P. (2000), *Deleuze and the Political*, Routledge, Londres y Nueva York.

Pearson, K. A. (1999), *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, Londres y Nueva York.

— (1997b), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, Londres y Nueva York.

Peterson, C. (2011), «The Posthumanism to come», en *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 16, n° 2, págs. 127-141.

Phillips, A. (1999), *Darwin's Worms*, Faber & Faber, Londres.

- Phillips, J.; Benjamin, A.; Bishop, R.; Shiqiao, L.; Lorenz, E.; Xiaodu, L. y Yan, M. (2011), «The Twenty-kilometer University. Knowledge as infrastructure», en *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n° 7-8, págs. 287-320.
- Pick, A. (2011), *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, Nueva York.
- Plumwood, V. (2003), *Environmental Culture*, Routledge, Londres.
- (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Protevi, J. (2009), *Political Affect*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rabinow, P. (2008), *Pensare cose umane*, trad. it. de E. Zavarella, Meltemi, Roma.
- Rapp, R. (2000), *Testing Women-Testing the Foetus*, Routledge, Nueva York.
- Readings, B. (1996), *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rich, A. (2001), *Arts of the Possible: Essays and Conversations*, W.W. Norton & Company, Nueva York.
- (1987), *Blood, Bread and Poetry*, Virago Press, Londres.
- Roberts, C. y Mackenzie, A. (2006), «Science: experimental sensibilities in practice», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 2-3, págs. 157-182.
- Rorty, R. (1996), *Does Academic freedom have Philosophical Presuppositions?*, en (al cuidado de) Menand, L., *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Rose, N. (2008), *La politica della vita: Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, trad. it. de M. Marchetti y G. Pipitone, Einaudi, Turín.
- Rossini, M., en (al cuidado de) Tyler, T. (2009), *Animal Encounters*, Brill, Leiden.
- Rothberg, M. (2009), *Multidirectional Memory Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford.
- Rowbotham, S. (1973), *Women, Resistance and Revolution*, Random House, Nueva York.
- Russell, B. (1963), *Has Man a Future?*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Said, E. (2007), *Umanesimo e critica democratica*, trad. it. de M. Fiorini, Il Saggiatore, Milán.
- (1999), *Orientalismo*, trad. it. de S. Galli, Feltrinelli, Milán.
- (1996), *Identity, Authority and Freedom: the Potentate and the Traveler*, en (al cuidado de) Menand, L., *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sartre, J. P. (1963), *Preface*, en Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, Londres.
- Schmidt, C. (1996), *The Concept of the Political*, Chicago University Press, Chicago.
- Schussler, F. E. (1983), *In memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, Nueva York.
- Scott, J. (2007), *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton.
- (1996), *Academic freedom as an ethical practice*, en (al cuidado de) Menand, L., *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Searle, J. R. (1995), *Postmodernism and the Western rationalist tradition*, en (al cuidado de) J. Arthur y A. Shapiro, *Campus Wars*, Westview Press, Boulder.
- Senhabin, S. (2007), *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.
- (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton y Oxford.
- (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publication, Thousand Oaks.
- Sloterdijs, P. (2009), «Rules for the Human Zoo. A Response to the 'Letter on Humanism'», en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27, págs. 12-28.
- Smelik, A., en (al cuidado de) Lykke, N. (2008), *Bits of Life. Feminism at the Intersection of Media, Bioscience and Technology*, University of Washington Press, Seattle.
- Sobchack, V. (2004), *Carnal Thoughts*, University of California Press.
- Socal, A. y Bricmont, J. (1998), *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, Nueva York.



- Solzhenitsyn, A. (1974), *The Gulag Archipelago*, Harper & Row, Nueva York.
- Soper, K. (1986), *Humanism and Anti-Humanism*, Open Court Press, LaSalle, Illinois.
- Spivak, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, Londres.
- Stacey, J. (2010), *The Cinematic Life of the Gene*, Duke University Press, Durham.
- (1997), *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Stafford, B. (2007), *Echo Objects: The Cognitive Work of Images*, The University of Chicago Press, Chicago.
- (1999), *Visual Analogy: Consciousness as the Art of Connecting*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Starhawk (1999), *The Spiral Dance*, Harper Books, San Francisco.
- Stengers, I. (2000), *The Invention of Modern Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (1997), *Power and Invention. Situating Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (1987), *D'une Science à l'Autre. Des Concepts Nomades*, Seuil, París.
- Strathern, M. (1992), *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- Tayyab, B. (1998), *Islam*, en (al cuidado de) Jaggar, A. M., *Young, A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Teilhard de Chardin, P. (1959), *The Future of Man*, Harper and Row Publishers, Nueva York y Evanston.
- Terranova, T. (2006), *Cultura del network. Per una micropolitica dell'informazione*, Manifestolibri, Roma.
- The Economist*, Technology Quarterly (2012). *Robots on the front-line*, 2 de junio, págs. 4-20.
- Todorov, T. (2002), *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton University Press, Princeton.
- Van Dijck, J. (2007), *Mediated Memories in the Digital Age*, Stanford University Press, Stanford.
- Vandana, S. (1999), *Biopirateria: Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni*, trad. it. de G. Ricoveri, CUEN, Nápoles.
- Verbeek, P. P. (2011), *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago.
- Villiers de l'Isle-Adam, A. (1977), *L'Eve Future*, José Corti, París.
- Virilio, P. (2002), *Desert Screen: War at the Speed of Light*, Continuum, Londres.
- Virno, P. (2002), *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, Roma.
- Waal, F. de (2009), *The Age of Empathy*, Three Rivers Press, Nueva York.
- (2006), *Primates and Philosophers*, Princeton University Press, Princeton.
- (1996), *Good Natured*, Harvard University Press, Cambridge, MS.
- Wadud, A. (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford.
- Walker, A. (1984), *In Search of Our Mother's Gardens*, The Women's Press, Londres.
- Ware, V. (1992), *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*, Verso, Londres.
- Werbner, P. (2006), «Vernacular cosmopolitanism», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 2-3, págs. 496-498.
- Wernick, A. (2006), «University», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 2-3, págs. 557-579.
- West, C. (1994), *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Common Courage Press, Monroe, Maine.
- Whimster, S. (2006), «The Human Sciences», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 2-3, págs. 174-176.
- Wolfe, C. (2010), *Posthumanities*, véase enero 2/2012, [http://www.Garywolfe.com/post\\_about.html](http://www.Garywolfe.com/post_about.html).
- (2010), *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (2003), *Zoontologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Zylinska, J. (2009), *Bioethics in the Age of New Media*, MIT Press, Boston.